INSTITUTUL DE FILOZOFIE AL ACADEMIEI R. P. ROMÎNE

BIBLIOTECA FILOZOFICĂ

BENEDICT SPINOZA

ETICA

C
04

ES

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ
București — 1957

Traducere din limba latină *de Al. Posescu*

Studiu introductiv şi note *de I. Firu*

Univ. Bucureşti - Filosofie
003357

BIBLIOTECA FILOZOFICĂ
Sub îngrijirea acad. *C. I. Gulian*

BENEDICT SPINOZA

PRESCURTĂRI

ax.	— axiomă	*gen.*	— general
cap.	— capitol	*obs.*	— observaţie
c.e.d.d.	— ceea ce era de demonstrat	*P.*	— partea
		post.	— postulat
cor.	— corolar	*prec.*	— precedent
def.	— definiţie	*prop.*	— propoziţie
dem.	— demonstraţie	*urm.*	— următoare

Astfel:

vezi def. prop. XL, P. II înseamnă: vezi definiţia din propoziţia XL din partea a doua.

după prop. prec. şi vezi *dem. prop. urm.* înseamnă: după propoziţia precedentă şi vezi demonstraţia propoziţiei următoare.

v def. gen. a afectelor şi ax. I. după lema III, după prop. XIII, P. III înseamnă: vezi definiţia generală a afectelor şi axioma I situată după lema III, după propoziţia XIII din partea a treia.

ETICA LUI SPINOZA

Spinoza face parte din șirul marilor filozofi premarxiști, care în epoca de ascensiune a burgheziei și ca ideologi ai ei, în opoziție cu filozofia medievală, au determinat orientarea filozofiei spre cercetarea sistematică a legilor naturii și explicarea ei pe baze științifice.

Filozofia medievală se intitula singură „servitoarea teologiei", disprețuia studiul naturii și se sprijinea pe speculații abstracte, rupte de viața practică, interpretînd lumea și viața omului prin prisma dogmelor teologice.

Luptînd împotriva acestei filozofii, Fr. Bacon, Hobbes, Descartes, Gassendi — premergătorii lui Spinoza — au izbutit să discrediteze interpretarea teologică a lumii și vieții și au pus bazele noii filozofii materialiste, legînd filozofia de viață și dîndu-i ca obiect cunoașterea rațională a legilor naturii și punerea acestor legi în slujba omului, a îmbogățirii și înfrumusețării vieții lui.

Ei au combătut, cu mai multă sau mai puțină consecvență, fanatismul religios și intoleranța de toate nuanțele, ignoranța și superstiția, în care vedeau principalele cauze ale înrobirii spirituale din timpul lor. Cu toții apărau cu îndîrjire libertatea de gîndire, de cercetare și de comunicare a adevărului, exprimînd astfel, de pe pozițiile diferitelor pături ale burgheziei pe care le reprezentau, interesele acesteia împotriva orînduirii feudale, care se destrăma și era înlocuită prin noua orînduire burgheză.

Prin opiniile lor curajoase și ideile lor înaintate, ei au consolidat condițiile dezvoltării înfloritoare a științelor naturii și a filozofiei materialiste din secolele următoare și și-au cîștigat un loc de frunte în istoria filozofiei.

Viața lui Spinoza se desfășoară în Olanda veacului XVII. După eliberarea de cotropitorii spanioli și proclamarea ca republică independentă, Olanda a ajuns una dintre cele mai înaintate țări din punctul de vedere al dezvoltării relațiilor capitaliste. Ea devenise o mare putere colonială și dispunea de o puternică flotă militară și comercială. Orașele sale au luat în acest timp o dezvoltare înfloritoare, prin numeroase întreprinderi industriale și comerciale, instituții bancare (Banca din Amsterdam — 1606) etc. Aci își aveau sediile cele mai importante companii comerciale din acel timp (companiile Indiilor Orientale — 1602 și Indiilor Occidentale — 1621), care au desfășurat un intens comerț internațional de mărfuri și aduceau bogății imense în Olanda, din exploatarea coloniilor cucerite. Burghezia era în plină dezvoltare a puterii sale economice și politice. În schimb, masele muncitoare de la orașe și sate trăiau într-o stare de mizerie și exploatare mai grea decît în alte țări, datorită atît menținerii în parte a șerbiei, cît și muncii excesive impuse nu numai bărbaților, ci și femeilor și copiilor, în manufacturile capitaliste.

După ce Ian de Witt, conducătorul partidului aristocrat-republican și dușman al casei de Orania, izbutise să ia în mîinile sale cîrma statului (1650) în numele marii burghezii financiare, a urmat o perioadă de dezvoltare pașnică, cu unele libertăți democratice burgheze, pînă în 1672, cînd a fost instaurat absolutismul lui Wilhelm de Orania — Witt fiind asasinat, împreună cu fratele său, în cursul unei răscoale populare, sub acuzarea nedreaptă de trădare. Spinoza a trăit cu intensitate toate aceste evenimente, fiind unul din apropiații lui Witt, care a fost un dușman al bigotismului și ocrotitor al libertății de gîndire.

Datorită condițiilor economice și politice mai înaintate decît în alte țări, cultura burgheză a luat un mare avînt în Olanda. Aci se tipăreau numeroase cărți și broșuri cu un conținut nou,

progresist, precum și numeroase ziare în care se dezbăteau probleme politice și economice. „Gazeta de Amsterdam", spre pildă, avea, încă de pe atunci, corespondenți în mai toate țările din lume. Oameni de seamă, care în țările lor nu se puteau manifesta din cauza intoleranței și absolutismului, își găseau aci un refugiu, aveau condiții mai favorabile de desfășurare a activității lor și o relativ mai mare libertate de exprimare a ideilor noi. Printre alții, aci trăiește și lucrează Descartes timp de 20 de ani (1629—1649). În acest timp se dezvoltă arhitectura, teatrul și în general arta olandeză, care devine una din cele mai înaintate din lume. Pictori ca Fr. Hals (1580—1666), Rembrandt (1606—1669) etc. sînt o mîndrie a acestui veac; matematica, fizica și astronomia sînt ilustrate de Huygens (1629—1695), științele naturale de Swammerdam (1637—1685), științele juridice de Grotius (1583—1645).

Toate aceste condiții istorice își dovedesc influența în formarea concepției filozofice a lui Spinoza și se reflectă cu claritate în opera lui.

Benedict Spinoza[1] s-a născut la Amsterdam, la 24 noiembrie 1632, dintr-o familie de negustori evrei refugiați din Portugalia în Olanda, din pricina persecuțiilor religioase. Spinoza își însușește limba latină și științele care în acel timp căpătaseră o importanță deosebită: matematica, mecanica, astronomia, fizica, chimia și medicina. În cercul lui Van den Ende, intră în strînse legături cu liber-cugetători, care i-au rămas prieteni credincioși. Prin studiile și meditațiile sale, el ajunge la o concepție științifică deosebită de cea teologică, atît creștină, cît și israelită, încetează de a mai frecventa sinagoga și își atrage ura comunității evreiești, care în 1656 îl excomunică din sînul ei.

Biograful său Colerus îl înfățișează ca pe un om integru, modest și cumpătat, care înțelegea să ducă o viață consecvent cu concepția sa filozofică. Spinoza a renunțat de bună voie la

[1] In scrisori, el iscălea B. de Spinoza.

moștenirea destul de însemnată ce-i rămînea de la părinți, a refuzat numeroase donații și n-a primit decît o mică parte din pensia oferită de un prieten al său. El a refuzat pensia oferită de Ludovic XIV al Franței, precum și catedra de la Universitatea din Heidelberg oferită de electorul palatin, preferînd să trăiască modest dar păstrîndu-și libertatea de gîndire, studiind, scriind și ocupîndu-se cu șlefuirea de lentile pentru instrumente optice.

Spre a putea studia în liniște și a se ocupa de cercetările sale, el a plecat din Amsterdam și s-a stabilit la Rijnsburg, o mică localitate din apropiere de Leida. Aci trăiește între 1661—1663 și scrie pentru discipolii săi *Tratatul scurt despre dumnezeu, despre om și fericirea lui* și *Tratatul despre îndreptarea intelectului*. Se mută apoi la Voorburg, suburbie a orașului Haga, iar la 1665, la Haga. În acest timp, publică *Principiile filozofiei lui René Descartes demonstrate geometric* și *Cugetările metafizice*. Aceste scrieri au și un caracter didactic; Spinoza preda elevilor săi cartezianismul și neoscolastica, doctrine pe care se punea mult preț la universitate. Tot acum începe redactarea *Eticii*, la care lucrează timp de 12 ani. În 1670, publică, anonim, *Tratatul teologico-politic*, care stîrnește o furtună de proteste din partea reprezentanților filozofiei oficiale și ai bisericii. Uciderea lui Ian de Witt în 1672 îl revoltă prin nedreptatea ei în așa măsură, încît redactează manifeste de protest. Moare istovit de tuberculoză, la 21 februarie 1677, neajungînd să împlinească vîrsta de 45 de ani. În noiembrie 1677, discipolii și prietenii săi i-au publicat *Operele postume*, care cuprindeau *Etica, Tratatul despre îndreptarea intelectului, Tratatul politic* și o gramatică ebraică prescurtată. În afară de acestea, s-au mai publicat un număr de scrisori, importante prin unele lămuriri și unele dezvoltări ale ideilor mai greu de înțeles din operele sale.

Spinoza a scris, după obiceiul timpului, în limba latină. O traducere olandeză a *Tratatului scurt despre dumnezeu, despre om și fericirea lui* s-a găsit abia pe la mijlocul secolului XIX. Operele sale au fost traduse în principalele limbi europene. Ele au avut o largă răspîndire în toate țările și au exercitat pretutindeni, cu deosebire în Germania, o influență foarte puternică, determinînd curentul filozofic „spinozist" Printre cei care l-au prețuit în chip deosebit se numără personalități de

talia lui Lessing, Goethe, Hegel[1] etc. Opera lui a avut o importanță deosebită pentru dezvoltarea filozofiei din secolele următoare.

Datorită noutății, originalității și adîncimii ideilor sale, el a fost mult timp în centrul atenției lumii filozofice și a determinat apariția uneia dintre cele mai bogate bibliografii, cu interpretări din cele mai variate și contradictorii. În timpul vieții sale, a fost înfierat, batjocorit și blestemat ca ateu de forțele reacționare, iar scrierile sale au fost interzise de sinoade, universități și autoritățile de stat. El a fost însă prețuit și admirat pînă la venerație de gînditorii înaintați. Cînd reprezentanții ideologici ai burgheziei au devenit propovăduitori ai obscurantismului, denaturînd concepția lui Spinoza, ei au încercat să facă din Spinoza un filozof mistic. Marx, Engels, Lenin și istoricii marxiști ai filozofiei au demascat aceste încercări de falsificare a concepției lui Spinoza și au scos în evidență caracterul ei materialist de netăgăduit, precum și părțile ei negative, oscilările și inconsecvențele, explicîndu-le prin condițiile istorice în care a trăit Spinoza și lipsa de maturitate a păturilor democratice ale burgheziei, al căror reprezentant ideologic a fost[2].

Precursorul direct, în multe privințe învățătorul lui Spinoza, a fost Descartes. Spinoza însuși recunoaște influența mare pe care a avut-o acesta în formația sa filozofică. Revizuirea critică a opiniilor moștenite, adoptarea principiului ideilor clare și distincte drept criteriu al adevărului, stabilirea unei metode științifice, sistematice de cercetare bazată pe observarea realității și interpretarea ei prin raționamentul logic amintesc *Discursul asupra metodei* al lui Descartes. *Tratatul despre îndrep-*

[1] „Gîndirea trebuie să se ridice cu necesitate pînă la nivelul spinozismului; aceasta este începutul oricărei filozofări. Dacă începem să filozofăm, atunci trebuie cu necesitate să fim spinoziști. Sufletul trebuie să se scalde în această baie de eter a substanței unice" [H e g e l, *Vorlesungen über die Geschichte der Pilosophie* (Prelegeri despre istoria filozofiei), Stuttgart, 1941, p. 376].

[2] Pentru amănunte în legătură cu viața și opera lui Spinoza, vezi studiul *Despre concepția filozofică materialistă a lui Spinoza* de C. I. G u l i a n (Colecția „Texte filozofice", *Spinoza,* Buc., E.S.P.L.S., Buc., 1952).

tarea intelectului este, în multe privințe, un „discurs asupra metodei", așa cum îl concepea Spinoza. Influența lui Descartes este vizibilă și în problemele fizicii, ideile acestuia fiind foarte apreciate de Spinoza, datorită clarității și logicii argumentării. Spinoza preia raționalismul lui Descartes dar nu se sfiește a-l combate, chiar în problemele cele mai fundamentale, cum sînt problema substanței, a atributelor, a corpului și sufletului, a legăturii dintre ele etc., depășind dualismul acestuia și ajungînd la o concepție originală, bine închegată și de multe ori contrară celei a lui Descartes. În această concepție sînt evidente și influențe mai vechi: teze, formule, definiții din filozofia scolastică, idei din filozofia Renașterii. Mulți istorici burghezi ai filozofiei văd în spinozism influențe ale misticilor alexandrini (Philon, Plotin etc.) ale misticilor creștini și evrei, cum par a indica și cărțile aflate în biblioteca lui Spinoza. Elemente atît de eterogene și contradictorii nu pot fi însă privite decît ca sugestii și material prim, concepția lui filozofică fiind o creație de o originalitate de netăgăduit, care nu se poate explica doar prin aceste influențe, ci numai prin puterea și limitele puterii lui de a interpreta lumea și viața, plecînd de la materialul ideologic moștenit și de pe poziția clasei pe care o reprezenta, în faza de dezvoltare în care se găsea Olanda veacului XVII.

Dintre toate scrierile lui Spinoza, *Etica* este considerată ca opera sa de maturitate. Ea a fost concepută ca o sinteză generală a întregii sale concepții. Vorbind despre ea, Spinoza o numește „filozofia mea"[1]. În *Etică* se cuprind, într-o formă sistematică și concisă, ideile fundamentale din scrierile sale anterioare, care tratează problema existenței, a cunoașterii și a locului omului în natură și societate. Din acest punct de vedere, toate aceste scrieri pot fi considerate ca o pregătire sau o dezvoltare a operei sale fundamentale, *Etica*.

Ceea ce izbește de la început pe cititorul acestei cărți este rigiditatea schematismului ei logic, forma deductivă a ar-

[1] În *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (vezi Colecția „Texte filozofice", *Spinoza*, Buc., E.S.P.L.S., 1952, p. 42 și urm.).

gumentării, după procedeul geometriei: definiții, axiome, propoziții, teoreme, demonstrații, note, corolare etc.

Titlul acestei opere, ca și forma ei de expunere — ce prezintă oarecare greutăți în urmărirea dezvoltării ideilor, mai ales din pricina nesfîrșitelor paranteze în care se citează propozițiile, demonstrațiile etc. anterioare — își au explicația lor. *Etica* poate fi considerată ca un atac sistematic și concentrat împotriva eticii tradiționale, împotriva mentalității medievale, care s-a menținut și în protestantismul bigot. Epoca lui Spinoza se caracterizează, printre altele, printr-o largă mișcare împotriva tendințelor de înăbușire a libertății de gîndire. Etica lui Spinoza este cea mai valoroasă și reprezentativă dintre scrierile numeroase ce au apărut între 1630—1680 și care apărau libertatea de gîndire. În ultimă analiză, filozofia aservită teologiei, prin toată doctrina sa asupra existenței și a cunoașterii, căuta să dea un temei *eticii* sale, susținînd că singura interpretare justă a existenței este cea supranaturală și că singura călăuză a vieții care poate duce spre fericirea „veșnică" este etica bazată pe învățăturile bisericii. Morala religioasă, bazată pe umilință, supunere și suferință ca preț al unei fericiri pe lumea cealaltă, nu putea să convină burgheziei veacului XVII, clasă în plină dezvoltare, activă și dornică de viață îmbelșugată și fericită pe lumea aceasta.

După Spinoza, sensul vieții nu este mortificarea, înăbușirea plăcerilor omenești, pasivitatea, rugăciunea și așteptarea unei fericiri iluzorii pe lumea cealaltă; dimpotrivă, însăși esența omului, „natura" lui îi impune să lupte activ pentru păstrarea vieții de pe pămînt, pentru realizarea folosului propriu și gustarea, rațională, a plăcerilor vieții. Omul care înăbușă glasul rațiunii, care se lasă condus în viață de credințe oarbe și superstițioase, este un om denaturat, rob al unor idei false, al pasiunilor care izvorăsc din acestea. Omul ideal al lui Spinoza este omul care trăiește după poruncile rațiunii, înțeleptul care cunoaște realitatea așa cum este, care se eliberează din robia în care îl ține neștiința, știe să-și cucerească fericirea sa adevărată, care se gîndește la moarte mai puțin decît la orice altceva, iar înțelepciunea lui constă în meditație asupra vieții, nu asupra morții[1]. Filozofiei morții, a lumii de dincolo, Spinoza

[1] *Etica*, prop. LXVII, P. IV.

îi opune o filozofie a vieții, a bucuriei de a trăi. El numește „superstiție sălbatică și tristă" morala religioasă care condamnă plăcerile omenești și care consideră „drept virtuți lacrimile noastre"[1]. Pentru el, virtutea înseamnă putere, iar umilința, lacrimile, nu pot fi decît expresia slăbiciunii.

Morala religioasă era în secolul XVII atît de unanim recunoscută ca singura morală posibilă, încît a încerca s-o combați și s-o înlocuiești cu o morală laică, în spiritul științei și după poruncile rațiunii, era o mare îndrăzneală. Spinoza a avut această îndrăzneală și faptul de a fi alcătuit o etică opusă celei teologice este de o mare importanță pentru progresul filozofiei.

Spinoza a știut că o etică cu un astfel de conținut trebuie să fie prezentată într-o formă care să-i dea greutatea și prestigiul necesar, spre a putea să înfrunte cu succes o etică de talia celei tradiționale. De aceea, el a făcut din alcătuirea eticii preocuparea întregii sale vieți. *Tratatul scurt despre dumnezeu, despre om și despre fericirea lui*, scris în 1660, la vîrsta de 28 de ani, este de fapt *Etica* în prima ei redactare. Însă forma alegorică, dialogată, în care își prezenta ideile în această carte nu l-a mulțumit pe deplin. Etica trebuia prezentată ca o știință de ale cărei temeiuri să nu se poată îndoi nimeni. Întrucît pe acea vreme matematica și mecanica atinseseră un înalt nivel de dezvoltare și se bucurau de o autoritate recunoscută, el ia drept model aceste științe, folosind metoda geometriei. În felul acesta întregul conținut al *Eticii* alcătuiește un tot strîns legat, în care ideile se succed și se împletesc cu o severă disciplină logică, fiecare termen avînd semnificația lui precis definită și fiecare raționament fiind exprimat concis.

Pe de altă parte, în *Tratatul scurt*, materialismul era mai fățiș, ateismul mai puțin acoperit, ideea că natura este unica existență reală mai clar exprimată. Toate acestea i-au adus lui Spinoza multe neplăceri (chiar și din partea unor prieteni ai săi) și au constituit o piedică pentru publicarea *Eticii*. De aceea, el trimitea (cum arată scrisorile sale) diferitele părți lucrate din *Etică* prietenilor și le cerea părerea. Jean Le Clerc (Clericus)[2] relatează că în prima versiune a *Eticii* nu figura decît cuvîntul „natură"; numai în urma insistenței prietenilor

[1] Publicist olandez (1657—1736).
[2] *Etica*, nota la cor. II al prop. XLV, P. IV.

baj[illegible] Spinoza, „sufletul omenesc este o parte din intelectul div[illegible] numai cînd el „percepe lucrurile cu adevărat"[1].

[illegible]n faptul că substanța cugetătoare și substanța întinsă [illegible] una și aceeași substanță, Spinoza deduce că „ordinea și înlănțuirea ideilor sînt însăși ordinea și înlănțuirea lucrurilor"[2], formulînd astfel cunoscuta teză materialistă „ordinea ideilor este ordinea lucrurilor". Spinoza susține deci deplina posibilitate a cunoașterii naturii și a legilor ei, pe baza caracterului reflectoriu al gîndirii. Numai plecînd de la principiul după care „fie că vom concepe natura sub aspectul atributului întinderii, fie că o vom concepe sub aspectul atributului cugetării, fie sub aspectul oricărui alt atribut, vom găsi totdeauna și aceeași ordine, sau una și aceeași înlănțuire cauzală, adică aceleași lucruri decurgînd unele din altele"[3], ca și de la principiul potrivit căruia un lucru oarecare și ideea acelui lucru sînt una și aceeași realitate, el susține în chip rationalist că putem cunoaște în mod adecvat ordinea naturii din examinarea ordinii ideilor.

Spinoza insistă în repetate rînduri asupra deosebirii dintre *imagini* și *idei* și asupra superiorității cunoașterii raționale. Imaginile sînt ca niște „picturi pe pînză", care reproduc obiectul în trăsăturile lui aparente, nu în ceea ce are el esențial. Cunoașterea prin imagini pe care o numește cunoașterea „de primul gen", „opinie" sau „imaginație" — deci necompletă, confuză și neadecvată, depinde de felul în care sînt impresionate simțurile și arată mai mult natura corpului nostru decît a lucrurilor percepute[4]. Pe de altă parte, prin simțuri percepem numai puține lucruri deodată, izolat și fără ordine. Superioară acestei cunoașteri este cunoașterea numită „rațiune" sau cunoașterea „de-al doilea gen", care derivă din „noțiunile comune" ce se formează prin faptul că percepem ceea ce este comun mai multor lucruri și acestea sînt „comune tuturor oamenilor"[5].

[1] *Etica*, cor. prop. XI și nota la prop. XLIII, P. II.
[2] *Etica*, prop. VII, P. II.
[3] *Idem*, nota prop. VII, P. II.
[4] Teoria cunoașterii și a metodei este dezvoltată în *Tratatul despre îndreptarea intelectului*. Ea este reluată în *Etică* și rezumată în nota II a prop. XL, P. II.
[5] *Etica*, cor. prop. XXXVIII, P. II.

Ideile formate din ceea ce este comun nu pot fi decît adecvate[1], și cu atît mai adecvate, cu cît corpul nostru are mai multe proprietăți comune cu alte corpuri[2]. O dată dobîndite aceste idei adecvate, din ele putem deriva alte idei, care vor fi și ele adecvate.

Cea mai desăvîrșită cunoaștere este însă pentru Spinoza cunoașterea pe care o numește „de-al treilea gen" sau „știința intuitivă", care se bazează pe principiul că „toate ideile care derivă în suflet din idei adecvate sînt și ele adecvate"[3]. Cunoașterea intuitivă „merge de la ideea adecvată a esenței formale a anumitor atribute ale lui dumnezeu la cunoașterea adecvată a esenței lucrurilor"[4].

Spinoza nu neagă importanța cunoașterii experimentale, ilustrată în chip strălucit de predecesorul său Bacon. Numeroase pasaje din *Tratatul despre îndreptarea intelectului,* ca și din *Etica,* dovedesc acest lucru. Astfel, în cunoașterea lucrurilor din natură, el acordă un loc principal inducției, susținînd că „cea mai bună concluzie va fi scoasă dintr-o esență particulară afirmativă" și că „este necesar, în primul rînd, să scoatem toate ideile noastre numai din lucruri fizice sau din ființe reale, mergînd înainte, pe cît e posibil, potrivit cu seria cauzelor, de la o ființă reală la o altă ființă reală"[5]. Neliind însă posibil a se urmări seria completă a lucrurilor particulare, acestea fiind nesfîrșit de multe și schimbîndu-se datorită unor nenumărate împrejurări diferite, „esența" lor va putea fi scoasă numai din ceea ce este permanent în ele, „adică din lucrurile statornice și eterne și, totodată, din legile care sînt înscrise în acele lucruri ca în adevărate coduri, legi potrivit cărora se întîmplă și se orînduiesc toate lucrurile singulare"[6]. Pentru a izbuti în această lucrare, Spinoza recomandă, ca și Bacon, „mijloace ajutătoare" (însuși termenul este baconian). Aceste

[1] *Etica,* prop. XXXIV și cor. ei, P. II.
[2] *Ibidem.*
[3] *Etica,* prop. XL, P. II.
[4] *Idem,* nota II, prop. XL, P. II.
[5] *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (ed. cit., p. 49).
[6] *Idem,* p. 50.

mijloace „tind să ne învețe cum să ne folosim de simțuri și să facem experiențe... care sînt suficiente pentru a determina lucrul cercetat"[1]. Însăși *Etica*, cu toată forma ei deductivă, are la baza ei, după mărturisirea lui Spinoza însuși, experiența: „toate postulatele de care m-am folosit, de-abia dacă cuprind ceva care să nu fie scos din experiență"[2]. Cum se explică atunci faptul că același Spinoza, mergînd pe linia raționalismului lui Descartes, folosește cu precădere metoda deductivă ducînd acest raționalism pînă la exces, prin formularea tezei idealiste, conform căreia criteriul adevărului este „însăși ideea adevărată": „forma cugetării adevărate trebuie să fie căutată în însăși cugetarea, fără raportare la alte lucrări și fără a recunoaște drept cauză un obiect; ea trebuie să depindă numai de puterea și natura intelectului"[3]. Explicarea o găsim în convingerea, necondiționată a lui Spinoza că gîndirea oglindește adecvat seria lucrurilor în seria ideilor. „Ideea adevărată trebuie să fie corespunzătoare obiectului (după ax. VI) sau, cu alte cuvinte (cum se înțelege de la sine), ceea ce există ca obiect în intelect trebuie să existe cu necesitate în natură"[4]. Ca urmare, ideile sînt adevărate întrucît se încadrează în ideea generală a naturii, întocmai cum lucrurile se încadrează în ordinea generală a naturii. Definind „puterea" intelectului, Spinoza relevă în primul rînd faptul că „el știe că lucrurile există formal (termen scolastic, care înseamnă: real — I.F.) așa cum sînt conținute în el obiectiv (termen scolastic care înseamnă, cum se vede și din citatul precedent: „ca obiect al ideii" — I.F.)[5]. Definind „esența" spiritului, el spune de asemenea clar că :„Esența spiritului constă numai din aceea că el este, în atributul cugetător o idee sau o esență obiectivă care provine din esența unui obiect ce există real în natură"[6]. Iată de ce el consideră că numai aceea este o cugetare adevărată, „care

[1] *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (ed. cit., p. 51).

[2] *Etica*, nota prop. XVII, P. II.

[3] *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (ed. cit., p. 47).

[4] *Etica*, dem. prop. XXX, P. I.

[5] *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (ed. cit., p. 51).

[6] *Idem*, p. 36.

cuprinde obiectiv esența unui principiu ce nu are cauză și cunoscut prin sine și în sine"[1]. Acest principiu de la care pleacă și pe care se sprijină întreaga sa concepție este substanța.

Numai nesocotind acest principiu de bază al concepției lui Spinoza, s-a putut ajunge la interpretarea filozofiei lui în favoarea idealismului și misticismului. La aceasta a contribuit, desigur, și limbajul teologic în care el își îmbracă gîndirea. Prin cunoașterea lui dumnezeu, omul se identifică cu el, ajunge la „iubirea intelectuală" a lui dumnezeu, la „beatitudine", ceea ce, după unii istorici burghezi ai filozofiei, n-ar fi altceva decît extazul mistic. Dacă dăm însă la o parte vălul acestor expresii teologice care acoperă fondul științific al concepției lui Spinoza, ne vom da seama că el vorbește aci cu totul despre altceva, că vorbește despre *natură,* singura existență admisă de el. De fapt, la această interpretare ne îndreptățesc înșeși expresiile adecvate ale lui Spinoza, atunci cînd uită să adauge, sau intenționat nu adaugă cuvîntul „dumnezeu" alături de cuvîntul „natură". Exemplele sînt numeroase în scrierile sale. Astfel, în „Tratatul despre îndreptarea intelectului", fixîndu-și programul vieții și activității sale filozofice, nu spune că „perfecția supremă" a omului constă în cunoașterea unității sufletului cu dumnezeu, ci „constă în cunoașterea unității pe care o are sufletul cu întreaga natură"[2]. Pentru el, așadar, adevărata cunoaștere este aceea prin care lucrurile particulare (modurile) sînt înțelese ca înfățișări particulare ale legii generale a naturii, din care derivă și căreia i se supun cu necesitate. Aceasta este sensul cunoașterii lucrurilor trecătoare *sub specie aeternitatis.* Pe de altă parte, *intuiția* are la Spinoza un înțeles cu totul opus intuiției iraționale, mistice. Pentru el, ca și pentru Descartes, intuiția este un act cu desăvîrșire rațional, o formă superioară a cunoașterii, prin înțelegerea directă, nemijlocită a ordinii și conexiunii ideilor, voind prin aceasta să extindă metodologia matematică la întregul domeniu al cunoașterii, ca și raționalistul Descartes. Înșeși exemplele pe care le dă pentru a-și ilustra acest punct de vedere metodologic, atît în *Tratatul despre îndreptarea intelectului,* cît și în *Etică,* sînt identice și sînt luate din domeniul mate-

[1] *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (ed. cit., p. 47).

[2] *Idem,* p. 39.

matică. De altfel, cu tot raționalismul său riguros, Spinoza recurge la metoda deductivă, așa cum am arătat, numai datorită convingerii sale că toate lucrurile sînt legate unele de altele și că ordinea și înlănțuirea lor din natura materială sînt oglindite nemijlocit în ordinea și înlănțuirea ideilor din mintea omenească. Numai pe baza acestei convingeri el susține că „pentru a reproduce întru totul ordinea naturii, spiritul nostru trebuie să derive toate ideile sale din ideea care reproduce originea și izvorul întregii naturi"[1], adică din ideea de substanță.

*

Din ideile neadecvate și confuze se nasc afectele în care omul este pasiv, pe cînd din cele adecvate se nasc afectele în care omul este activ. Acestea din urmă sporesc puterea de viață a omului, pe cînd cele dintîi o înfrînează si îl fac rob al pasiunilor.

Noțiunea de *afect* ocupă un loc de primă importanță în concepția etică a lui Spinoza. Raționalismul său îl face însă să considere fenomenele psihice afective și voluntare ca simple forme ale cugetării. Descartes recunoștea voința ca o facultate deosebită de rațiune, o facultate irațională, cu un domeniu mai întins decît al rațiunii. Spinoza combate această teză și susține că „voința și intelectul sînt unul și același lucru"[2], căci, spune el, este imposibil să avem o idee fără ca ea să cuprindă o afirmație sau o negație, adică fără ca ea să fie un act intelectual și în același timp voluntar. Voința nu este decît năzuința spre autoconservare, prin care omul caută ceea ce cunoaște sau crede că cunoaște că îi este folositor și se ferește de ceea ce socotește că este dăunător vieții. Cînd această năzuință spre autoconservare se raportează în același timp și la corp și la suflet se numește *poftă:* „esență însăși a omului, întrucît este determinată să facă ceea ce slujește la conservarea sa"[3]. Cînd aceeași năzuință este raportată numai la suflet, atunci se numește *voință*, iar dacă este raportată în același

[1] *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (ed. cit., p. 45).
[2] *Etica,* Cor. prop. XLIX, P. II.
[3] *Idem.* def. I a afectelor, P. III și explicația ei.

timp și la corp și la suflet și este însoțită de conștiința de sine, atunci se numește *dorință.*

Dar omul nu trăiește izolat ci ca o simplă verigă în înlănțuirea universală a lucrurilor din natură. Unele din aceste lucruri îl pot ajuta, altele îi stînjenesc năzuința de a exista. Tot ceea ce ajută puterea de a acționa a corpului și puterea de a cunoaște a sufletului produce afectul de *bucurie;* tot ceea ce le înfrînează produce afectul de *tristețe.* În consecință, sînt bune toate cîte pot aduce bucurie și rele toate cîte pot aduce tristețe. Spinoza susține, contrar dogmelor religioase, că sensul firesc al existenței omului este bucuria de a trăi.

Dorința, bucuria și tristețea sînt cele trei afecte primare, din combinarea cărora rezultă toate celelalte afecte. „Toate afectele se reduc la dorință, la bucurie sau la tristețe"[1]. El analizează foarte minuțios, cu un ascuțit spirit de observație, diferitele sentimente și emoții, mecanismul și legile apariției și înlănțuirii lor.

Afectele sînt o dovadă mai mult că omul face parte integrantă din natură. Ele izvorăsc, cu o necesitate de neînfrînt, din însuși faptul că omul trăiește în mijlocul celorlalte lucruri și ființe din natură, de care este legat. Prin ele omul este prins în imperiul necesității, rob al pasiunilor care îl frămîntă în lupta pentru viață. Dar robia lui nu izvorăște decît din cunoașterea neadecvată a naturii, din ideile confuze și greșite pe care și le face despre lucruri. Lui îi este însă deschisă calea prin care poate ieși din această robie și se poate salva, trecînd în imperiul libertății, și această cale i-o indică rațiunea.

Spinoza numește puterea intelectului libertatea omului[2]. Rațiunea nu poate să nimicească afectele, după cum nu poate să nimicească nici ideile neadecvate din care izvorăsc cu necesitate. Astfel, deși ne dăm seama că anumite imagini nu sînt adecvate, cum este cazul iluziilor optice (bunăoară, mărimea și depărtarea soarelui de noi, așa cum le percepem prin simțuri — exemplul este al lui Spinoza), totuși, nu putem împiedica simțurile să nu ne dea aceste iluzii. Tot astfel, deși rațiunea ne arată ce ar fi bine să facem, totuși, de multe ori facem ceea

[1] *Etica,* dem. prop. LVII, P. III.

[2] Intreagă partea a cincea poartă acest titlu.

ce este rău, fiind tîrîți de pasiunile ce pun stăpînire pe noi. Aceasta explică de ce oamenii de cele mai multe ori sînt nefericiți. Cu toate acestea, între omul ignorant și omul luminat de știință este o deosebire esențială. Omul luminat de știință prin cunoașterea adevărată a lucrurilor externe, a corpului și a sufletului său propriu, nu mai trăiește ca un rob, ci știe să aleagă ceea ce îi este cu adevărat folositor pentru viață de ceea ce îl împiedică a trăi și a fi fericit. Supunînd afectele analizei raționale, puterea lor scade și omul nu mai suferă din pricina lor[1]. Cunoscînd cauzele apariției, înlănțuirii și creșterii lor, el se va sili să ocolească aceste cauze, deci și pasiunile care sînt legate de ele. Înainte de toate însă, omul își va da seama că este o parte a naturii, că tot ce există, că tot ce se întîmplă în natură există și se întîmplă cu o necesitate de neînfrînt. Cunoscînd aceasta, el va ști ce poate și ce nu poate să facă pentru a-și îmbunătăți soarta, nu va mai fi sclavul unor dorințe deșarte, nici al superstițiilor care-i întunecă viața, făcîndu-l să se teamă de forțele naturii sau de puteri supranaturale inexistente. Cunoscînd că toate decurg din legile naturii, în care nu există nici bine, nici rău, vom trăi împăcați cu lumea și cu noi înșine, vom ajunge la o liniște sufletească pe care nimic nu o poate tulbura, suferind „cu resemnare întîmplările potrivnice folosului nostru, dacă am avea conștiința că ne-am făcut datoria, că n-am putut face mai mult pentru a le ocoli și că sîntem o parte a naturii întregi la ale cărei legi sîntem supuși"[2]. Libertatea și fericirea omului constau deci în cunoaștere: „Căci în măsura în care cunoaștem, nu putem să dorim decît ceea ce este necesar și nu ne putem împăca decît cu adevărul; și în măsura în care cunoaștem aceasta în chip just, năzuințele părții celei mai bune din noi vor fi în acord cu ordinea naturii întregi"[3].

Cunoașterea este bunul cel mai de preț al omului, iar binele suprem este *cunoașterea lui dumnezeu*. Această cunoaștere este ceea ce el numește *suprema perfecție omenească*. Ceea ce înțelege el prin *cunoașterea lui dumnezeu* se vede clar în dem. prop. XXVII P. V: „suprema virtute a sufletului este de a-l cunoaște pe dumnezeu, adică de a cunoaște lucrurile". Dacă se

[1] Vezi *Idem*, prop. III, P. V și cor. ei; de asemenea prop. VI, P. V. *Idem*, cap. XXXII, P. IV.
[2] *Ibidem*.

poate spune că toate scrierile anterioare *Eticii* sînt o pregătire a acestei opere, se poate spune de asemenea că toate propozițiile, demonstrațiile etc. ale *Eticii* sînt premisele pe care se sprijină concluzia sistemului său etic, anume, că binele suprem este știința, sau cunoașterea adevărată a naturii. Cine este condus de rațiune și este luminat de știință nu poate să nu dorească ceea ce este în adevăr în folosul lui și al semenilor săi; acela va prețui viața în comunitate mai mult decît viața în izolare, căci viața în stat, după legile comune, oferă adevăratele condiții pentru existență liniștită, îndestulată și fericită[1].

Fericirea supremă, scopul oricărei acțiuni omenești, se poate atinge numai atunci cînd cunoașterea naturii este atît de mare, încît omul își dă seama că atît el, cît și ceilalți oameni și celelalte lucruri din natură sînt una și aceeași substanță, cu unele și aceleași atribute, adică moduri, înfățișări particulare ale ființei și aceleiași realități. Această identificare a omului cu natura întreagă este ceea ce el numește iubirea intelectuală a lui dumnezeu, ceea ce nu este altceva decît iubirea vieții, a oamenilor și a întregii naturi, la care ajungem prin cunoașterea științifică.

Spinoza extinde legile naturii fizice în domeniul vieții și activității umane, explicînd fenomenele psihice și sociale, ca pe niște fenomene naturale și nu supranaturale. Arătînd că „adevărata știință procedează de la cauză la efect"[2] și că fenomenele psihice sînt supuse unor legi, el face un mare pas înainte în știința psihologiei, cu toate că, în linii generale, psihologia lui este limitată de concepția mecanicistă: „niciodată, pe cît știm, nimeni nu a conceput sufletul, cum facem noi aci, ca lucrînd după legi determinate și ca un fel de automat spiritual"[3]. Psihologismul introdus în etică de Spinoza dă o explicare numai în parte justă fenomenului etic, lipsindu-i perspectiva istorică. El nu relevă, ca Bacon și Hobbes și originea socială a erorilor și prejudecăților, ci le atribuie numai ignoranței. De asemenea, arătînd just că libertatea omului constă în stăpînirea naturii interioare și exterioare pe baza cunoașterii necesității legilor naturale, el nu vede că această libertate este, cum spune Engels,

[1] *Idem*, prop. XXXV, P. IV, cu dem. cor. și nota ei.
[2] Benedicti de Spinoza, *Opera quae supersunt omnia* (Opere complete), vol. II, Lipsca, 1844, p. 34.
[3] *Ibidem*.

„în mod necesar un produs al dezvoltării istorice"[1]. De aceea, omul ideal este pentru Spinoza omul resemnat, înțeleptul care contemplă natura și legile ei, mulțumindu-se doar cu cunoașterea lor. De aceea operele sale înseși sînt scrise într-o limbă accesibilă unei minorități de inițiați și adresate unui mic număr de prieteni și adepți. Ele nu se adresează maselor, robite ignoranței, și care, după el, nu pot fi ținute în frîu decît prin amenințări și teamă. „Mulțimea este îngrozitoare[2], cînd n-are frică"[3], pentru că ea nu este condusă de rațiune, ci de afecte. În societatea organizată, în stat, oamenii care sînt conduși de afecte trebuie stăpîniți „prin legi pe care [statul] să le întărească prin amenințări, și nu prin rațiune, căci rațiunea nu poate înfrîna afectele"[4]. Totuși oameni se pot ridica, după el, la treapta rațională, prin educație. Atît educația, cît și legile statului trebuie să urmărească realizarea acestui ideal, încît „pînă la urmă, [oamenii] să trăiască numai după porunca rațiunii"[5], adică „să fie liberi"[6].

În concepția etică a lui Spinoza se reflectă un nou fel de a vedea și de a interpreta viața, în opoziție cu concepția teologică pe care se sprijinea orînduirea feudală în curs de dispariție. Năzuința spre o viață liberă, descătușarea de opreliștile feudale, căutarea folosului personal, promovarea științei împotriva superstițiilor și pentru îmbunătățirea vieții sînt tot atît de caracteristice pentru filozofia etică a burgheziei ascendente, ca și individualismul ei. Ideile de bază ale eticii lui Spinoza au fost dezvoltate și îmbogățite în cursul secolului următor mai ales de marii materialiști francezi. Aceștia, avînd calea pregătită și condiții superioare, vor ataca morala teologică pe față, fără a recurge la termeni echivoci, cum am văzut că face Spinoza. Importanța lui în dezvoltarea filozofiei și a eticii în

[1] Engels, *Anti Dühring*, Buc., E.S.P.L.P., ediția a III-a, 1955, p. 130.
[2] Pe Spinoza l-a tulburat adînc uciderea lui Ian de Witt de către mulțimea ațițată de fanaticii religioși.
[3] *Etica*, nota prop. LIV, P. IV.
[4] *Etica*, nota II, prop. XXXVII, P. IV
[5] *Idem*, cap. IX, P. IV.
[6] *Idem*, nota prop. LIV, P. IV.

special este de necontestat. *Etica* lui Spinoza este direct opusă eticii teologice. Normele morale nu sînt la el cele care decurg din textele biblice, nu sînt porunci ale lui dumnezeu, ci porunci ale raţiunii, iar fericirea pe care omul trebuie s-o urmărească în chip firesc nu este fericirea din cer, ci cea de pe pămînt. Ea se poate obţine nu prin superstiţie şi renunţare la raţiune, ci prin înlăturarea superstiţiei şi cunoaşterea raţională a lumii, prin explicarea lumii prin ea însăşi.

I. FIRU

SPINOZA

ETICA

DEMONSTRATĂ DUPĂ METODA GEOMETRICĂ ŞI ÎMPĂRŢITĂ ÎN CINCI PĂRŢI ÎN CARE SE TRATEAZĂ:

I. Despre *dumnezeu*.
II. Despre natura şi originea *sufletului*.
III. Despre originea şi natura *afectelor*.
IV. Despre *sclavia omului* sau despre *puterile afectelor*.
V. Despre *puterea intelectului* sau despre *libertatea omului*.

PARTEA INTII

DESPRE DUMNEZEU

DEFINIȚII

I. Prin cauza de sine[1] înțeleg lucrul a cărui esență[2] include existența sau a cărui natură nu se poate concepe decît ca existentă.

II. Lucrul care poate fi mărginit de un alt lucru de aceeași natură cu el, îl numesc finit[3] în genul său[4]. Se zice, bunăoară, că un corp este finit, pentru că totdeauna concepem un alt corp mai mare[5]. Tot astfel, o gîndire este mărginită de altă gîndire. Dar corpul nu este mărginit de gîndire, nici gîndirea de corp.

III. Prin substanță înțeleg ceea ce există în sine și este conceput prin sine; adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru, din care să trebuiască să fie format[6].

---

[1] Termen moștenit de la scolastici; el înseamnă cauza primă sau ceea ce nu este efect al altei cauze și de aceea este cauză și efect în același timp.

[2] Vezi, mai departe, definiția esenței (def. II, P. II).

[3] Finit, adică mărginit, limitat, în opoziție cu infinit.

[4] „In genul său", adică înăuntrul genului din care face parte, în comparație cu alte realități de același fel, nu în chip absolut. Vezi lămurirea de la sfîrșitul def. VI, P. I.

[5] Mai mare, în comparație cu acel corp.

[6] In *Principiile filozofiei*, partea I, punctul 51, (vezi Colecția „Texte filozofice", *Descartes*, Buc., E.S.P.L.S., 1952, p. 148—149), Descartes scrie: „Cînd concepem substanța, concepem numai un lucru care există în așa fel, că nu are nevoie decît de el pentru a exista . . . la drept vorbind, nu există decît dumnezeu care să fie astfel . . . dar pentru că între lucrurile create unele sînt de așa natură că nu pot exista fără altele, noi le distingem pe acestea

IV. Prin atribut înțeleg ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența[1].

V. Prin mod[2] înțeleg schimbările substanței; cu alte cuvinte, ceea ce se află în alt lucru, prin care este conceput.

VI. Prin dumnezeu înțeleg existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimînd o esență eternă și infinită.

LĂMURIRE: Spun existența absolut infinită și nu infinită în genul său, pentru că unui lucru infinit numai în genul său putem să-i negăm infinit de multe atribute; pe cînd în ce privește ceea ce este infinit absolut, esenței sale îi aparține tot ce exprimă o esență și nu implică vreo negație[3].

VII. Numesc liber lucrul care există numai din necesitatea naturii sale și care de la sine se determină să lucreze. În schimb[4] numesc necesar, sau mai bine zis *constrîns*, lucrul care este determinat de alt lucru să existe și să lucreze într-un fel anumit și nu într-altul.

---

de cele care n-au nevoie decît de ajutorul obișnuit al lui dumnezeu, și le numim substanțe, iar pe celelalte le numim calități sau atribute ale acestor substanțe". Spre deosebire de Descartes, care susținea existența unui dumnezeu deosebit și în afara naturii, care a creat universul, Spinoza identifică pe dumnezeu cu natura, nu admite decît existența unei singure substanțe (monism) pe care el o identifică cu natura (monism materialist).

[1] Pentru Spinoza, substanța „este același lucru cu atributele și modificările lor" (vezi dem. prop. IV, P. I). *Atributul* este o stare sau însușire inseparabilă a substanței, fără de care însăși substanța nu poate nici să existe, nici să fie concepută.

[2] *Mod* pentru Spinoza este o stare a substanței; el nu există independent, ci are drept cauză a existenței sale substanța și atributele ei.

[3] Nu i se poate nega nici un atribut.

[4] În scrisoarea 58 (vezi Colecția „Texte filozofice", *Spinoza,* Buc., E.S.P.L.S., 1952, p. 234), Spinoza dă următoarea definiție a libertății: „Eu numesc liber un lucru care există și lucrează numai din necesitatea naturii sale, iar constrîns, acela care e determinat de altul să existe și să lucreze într-un fel determinat. De exemplu, dumnezeu există liber și totuși în mod necesar, deoarece există numai din necesitatea naturii sale... Vedeți că pentru mine, libertatea constă nu într-o hotărîre liberă [liber arbitru], ci într-o necesitate liberă".

Lui Spinoza i s-au adus multe critici, pe motiv că astfel s-ar nega responsabilitatea omului în fața actelor sale. El însă precizează că omul, în „starea civilă" (în societate), este responsabil și trebuie pedepsit pentru faptele sale rele (vezi mai departe nota II la prop. XXXVII și notele la prop. LI și LXIII, P. IV).

VIII. Prin eternitate înțeleg însăși existența întrucît o concepem ca decurgînd cu necesitate din însăși definiția lucrului etern.

LĂMURIRE: Într-adevăr, o astfel de existență este concepută ca adevăr etern, și de asemenea ca esență a lucrului; și de aceea, nu poate fi explicată prin durată sau prin timp, chiar dacă am concepe durata ca fără început și fără sfîrșit.

AXIOME

I. Toate cîte sînt sînt sau în sine sau în altceva.

II. Ceea ce nu se poate concepe prin altceva trebuie să fie conceput prin sine.

III. Dată fiind o cauză determinată, rezultă cu necesitate un efect; și, dimpotrivă, dacă nu este dată nici o cauză determinată, este imposibil să rezulte un efect.

IV. Cunoașterea efectului atîrnă de cunoașterea cauzei și o include.

V. Lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi înțelese unele prin altele; cu alte cuvinte, ideea unuia nu include ideea celuilalt.

VI. Ideea adevărată trebuie să corespundă obiectului său.

VII. Orice lucru care poate fi conceput inexistent nu include în esența sa existența.

PROPOZIȚII

Propoziția I

Substanța este, prin natura sa, anterioară modificărilor sale.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta reiese în mod evident din def. III și V.

Propoziția II

Două substanțe care au atribute deosebite nu au nimic comun între ele.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta reiese și din def. III. În adevăr, fiecare [substanță] trebuie să existe în sine și trebuie să fie concepută prin sine; cu alte cuvinte, ideea uneia nu cuprinde în sine ideea celeilalte.

Propoziția III

Lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi unul cauza celuilalt.

DEMONSTRAȚIE: Dacă nu au nimic comun unul cu altul, urmează *(după ax. V)* că nu pot fi înțelese unul prin altul și, de aceea *(după ax. IV)* unul din ele nu poate fi cauza celuilalt. *C.e.d.d.*[1].

Propoziția IV

Două sau mai multe lucruri distincte se deosebesc între ele, sau prin diversitatea atributelor substanțeor, sau prin diversitatea modificărilor acestora.

DEMONSTRAȚIE: Toate cîte există sînt sau în sine sau în altceva *(după ax. I)*; adică *(după def. III și V)*, nimic nu este dat în afara intelectului, afară de substanțe și modificările lor[2]. Prin urmare, în afara intelectului, nu este dat nimic prin care mai multe lucruri să poată fi deosebite între ele, afară de substanțe sau, ceea ce este același lucru, *(după def. IV)* de atribute și modificările lor. *C.e.d.d.*

[1] Formulă matematică prescurtată: ceea ce era de demonstrat. Ea se repetă aproape după fiecare demonstrație.

[2] Principiu monist: există numai substanța și nimic altceva. Spre deosebire de Descartes, care, deși și el afirmă că „în afară de substanțe și modurile

Propoziția V

În natură nu pot exista două sau mai multe substanțe de aceeași natură sau cu același atribut.

DEMONSTRAȚIE: Dacă ar exista mai multe substanțe diferite, ar trebui să se distingă între ele, sau prin diversitatea atributelor sau prin diversitatea modificărilor *(după prop. prec.)*. Dacă s-ar deosebi numai prin diversitatea atributelor, atunci s-ar admite că nu există decît o singură substanță cu același atribut[1]. Iar dacă ele s-ar deosebi prin diversitatea modificărilor, substanța, fiind prin natura ei anterioară modificărilor ei *(după prop. I)*, ar urma că, lăsînd la o parte modificările și considerînd-o în ea însăși, adică *(după def. III și ax. III)* considerînd-o just, n-ar putea să fie concepută ca deosebindu-se de altele; deci nu pot exista mai multe substanțe, ci numai una. *C.e.d.d.*

Propoziția VI

O substanță nu poate să fie produsă de altă substanță.

DEMONSTRAȚIE: În natură nu pot exista două substanțe cu același atribut *(după prop. prec.)*, adică *(după prop. II)* două substanțe care să aibă ceva comun între ele. De aceea *(după prop. III)*, una nu poate fi cauza alteia; cu alte cuvinte, una nu poate fi produsă de alta. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aici urmează că o substanță nu poate să fie produsă de altceva. Căci în natură nu există nimic în afară de substanțe și de modificările lor, așa cum reiese din *ax. I și def.*

---

lor noi nu admitem nici un fel de realități" (Descartes, *Principiile filozofiei*, punctul 55, partea II), se referă și la o cauzalitate „tranzitivă" (cum o numește Spinoza), adică un dumnezeu deosebit și în afara materiei, care să o creeze dinafară, Spinoza nu admite o astfel de cauzalitate ci numai o cauzalitate imanentă (lăuntrică): dumnezeu este însăși natura, deci cauza imanentă și nu tranzitivă a tuturor lucrurilor (vezi mai departe prop. XVIII, P. I).

[1] Pentru a înțelege sensul acestei fraze, este necesar să se vadă lămurirea dată de Spinoza în nota la prop. X, P. I.

III și *V*. Iar o substanță nu poate fi produsă de o altă substanță *(după prop. prec.)*. Deci în chip absolut, o substanță nu poate fi produsă de altceva. *C.e.d.d.*

ALTĂ DEMONSTRAȚIE: Aceasta se dovedește încă mai ușor prin absurditatea (tezei) contradictorii. Căci, dacă substanța poate fi produsă de altceva, cunoașterea ei ar trebui să depindă de cunoașterea cauzei care a produs-o *(după ax. IV)*; și astfel *(după def. III)*, n-ar fi substanță.

Propoziția VII

Existența ține de natura substanței.

DEMONSTRAȚIE: Substanța nu poate fi produsă de altceva *(după cor. prop. prec.)*, ea va fi, deci, cauză de sine, ceea ce înseamnă *(după def. I)* că esența ei include cu necesitate existența, adică existența ține de natura ei. *C.e.d.d.*

Propoziția VIII

Orice substanță este cu necesitate infinită.

DEMONSTRAȚIE: O substanță cu un atribut nu poate fi decît unică *(după prop. V)* și existența ține de natura ei *(după prop. VII)*. Urmează deci, din însăși natura ei, ca ea să existe fie ca finită, fie ca infinită. Dar nu va putea să existe ca finită, deoarece *(după def. II)* ar trebui să fie mărginită de o altă substanță de aceeași natură, care, la rîndul ei, ar trebui să existe cu necesitate *(după prop VII)*; ar exista astfel două substanțe cu același atribut, ceea ce *(după prop. V)* este absurd. Prin urmare, ea este infinită. *C.e.d.d.*

NOTA I: Întrucît finitul este în realitate o negație parțială[1], iar infinitul este o afirmație absolută a existenței unei naturi

[1] Adică ceva despre care se neagă parțial, cu alte cuvinte ceva căruia i se neagă *anumite atribute* sau însușiri.

oarecare, urmează numai din *prop. VII,* că orice substanță trebuie să fie infinită.

NOTA II: Nu mă îndoiesc că toți acei care judecă lucrurile confuz și nu sînt obișnuiți să le cunoască prin cauzele lor prime, cu greu vor putea să înțeleagă dem. prop. VII; aceasta desigur, fiindcă ei nu fac deosebire între modificările substanțelor și substanțele înseși, nici nu știu cum se produc lucrurile. De aceea, ei atribuie substanței originea pe care văd că o au lucrurile naturale; căci acei care nu cunosc adevăratele cauze ale lucrurilor confundă totul și, fără nici o împotrivire a minții, își închipuie că arborii vorbesc ca oamenii și că oamenii se nasc atît din piatră, cît și din sămînță, că orice formă se schimbă în oricare alta. Tot astfel, acei care confundă natura divină cu cea umană atribuie ușor lui dumnezeu afecte omenești, mai ales cît timp nu știu cum se produc afectele în suflet. Dacă ar da mai multă atenție naturii substanței, oamenii nu s-ar mai îndoi cîtuși de puțin de adevărul *prop. VII*; mai mult decît atît, această propoziție ar fi pentru toți o axiomă și ar fi socotită printre noțiunile comune. Căci prin substanță ei ar înțelege ceea ce este în sine și se concepe prin sine, adică ceva a cărui cunoaștere nu are nevoie de cunoașterea altui lucru. Dimpotrivă, prin modificări ei ar înțelege ceea ce se află în alt lucru, iar ideea lor se formează din ideea lucrului în care se află: de aceea putem să avem idei adevărate despre modificări care nu există[1]; căci, deși ele nu au existență actuală în afara intelectului, esența lor este totuși cuprinsă în esența altui lucru, în așa fel încît pot fi concepute prin acesta. Dimpotrivă, adevărul substanțelor dinafara intelectului nu există decît din ele însele, pentru că sînt concepute prin ele însele. Prin urmare, dacă cineva ar spune că are o idee clară și distinctă[2], adică adevărată, despre o substanță, dar că totuși se îndoiește că această substanță există, ar fi același lucru ca și cînd ar spune că are o idee adevărată,

[1] Deși „modurile există, noi le putem concepe ca neexistînd: de aci urmează că, dacă luăm în considerare doar esența modurilor și nu ordinea naturii în întregimea sa, nu putem conchide, din faptul că ele există în clipa de față, dacă ele vor mai exista sau nu, dacă au mai existat înainte sau nu". *(Scrisoarea 12 a lui Spinoza).*

[2] Criteriul adevărului, după Descartes, pe care Spinoza și-l însușește.

dar se îndoiește de adevărul ei (cum reiese clar pentru cine observă cu destulă atenție). Tot astfel, dacă cineva ar admite că substanța este creată[1], prin aceasta ar admite că o idee falsă a devenit o idee adevărată, ceea ce evident ar fi ceva cum nu se poate concepe mai absurd; tocmai de aceea trebuie să recunoaștem cu necesitate că existența substanței este, ca și esența ei, un adevăr etern. Din toate acestea putem conchide — și în alt chip — că nu poate exista decît o singură substanță de aceeași natură, — ceea ce am crezut că merită osteneala de a fi arătat aici.

Dar, ca să fac aceasta în mod ordonat, trebuie să observăm: I) că adevărata definiție a fiecărui lucru nu cuprinde și nu exprimă nimic în afara naturii lucrului definit. De unde rezultă: II) că nici o definiție nu cuprinde și nu exprimă un număr anumit de indivizi[2], întrucît ea nu exprimă nimic altceva decît natura lucrului definit. Bunăoară, definiția triunghiului nu exprimă nimic altceva decît pur și simplu natura triunghiului, și nu un număr anumit de triunghiuri. Trebuie să observăm: III) că fiecare lucru care există are cu necesitate o cauză anumită în virtutea căreia el există[3]. În fine, trebuie să observăm: IV) că această cauză în virtutea căreia un lucru există trebuie să fie cuprinsă sau în însăși natura și definiția lucrului existent *(dacă este în natura lucrului să existe)* sau să se găsească în afara acestuia.

Din aceste observații rezultă că, dacă există în natură un număr anumit de indivizi[4], ei trebue să aibă cu necesitate o cauză pentru care există și pentru care nu sînt nici mai mulți, nici mai puțini. Bunăoară, dacă există în natură 20 de oameni *(despre care, pentru mai multă claritate, presupun că există în același timp și că înaintea lor nu au mai existat alții în natură)*, nu va fi suficient *(pentru a explica de ce anume există 20 de oameni)* să arătăm care este cauza naturii omenești în general; ci va trebui să mai arătăm de ce nu există nici mai mulți, nici

[1] Aci Spinoza respinge teza că natura (substanța) ar fi creată, adică teza creațiunii. De aceea, monismul său a fost considerat ateism.

[2] Adică nu exprimă numărul obiectelor definite, ci numai natura, însușirile lor reale, și nimic altceva.

[3] Afirmarea principiului cauzalității: tot ce există, există în virtutea unei cauze.

[4] Individ, aci și în restul textului, are sensul de obiecte, lucruri sau ființe individuale.

mai puțini de 20; întrucît este adevărat *(prin obs. III)* că orice lucru trebuie cu necesitate să aibă o cauză în virtutea căreia el există. Însă această cauză *(după obs. II și III)* nu poate fi cuprinsă în însăși natura omului, întrucît adevărata definiție a omului nu cuprinde numărul 20. Așa încît *(după obs. IV)* cauza pentru care există acești 20 de oameni[1], și deci pentru care există fiecare dintr-înșii, trebuie să fie cu necesitate în afara fiecăruia dintr-înșii; și de aceea trebuie conchis în chip absolut[2] că orice lucru, în natura căruia pot exista mai mulți indivizi, pentru ca aceștia să existe, trebuie cu necesitate să aibă o cauză externă. Și fiindcă *(pe temeiul celor stabilite în această notă)* stă în natura substanței ca ea să existe, definiția ei trebuie cu necesitate să cuprindă existența, și deci din simpla ei definiție trebuie să-i deducem existența. Din definiția ei însă *(cum am arătat în obs. II și III)* nu poate să rezulte existența mai multor substanțe. Urmează deci cu necesitate, din definiția substanței, că nu există decît una singură de aceeași natură — așa cum ne-am propus să dovedim.

Propoziția IX

Cu cît un lucru este mai real sau mai existent[3], cu atît are mai multe atribute.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta rezultă din def. IV[4].

Propoziția X

Orice atribut al unei substanțe trebuie conceput prin el însuși.

DEMONSTRAȚIE: Un atribut este de fapt ceea ce intelectul concepe într-o substanță ca alcătuind esența ei *(după*

[1] Adică douăzeci, nici mai mulți, nici mai puțini.
[2] Necondiționat.
[3] Cu mai multă putere de a exista.
[4] După această definiție, atributul exprimă însăși esența substanței; urmează, în chip logic, că lucrurile sau ființele au cu atît mai multă realitate sau putere de a exista, cu cît cuprind mai multe atribute, adică mai multă esență, mai multă substanță.

def. IV). De aceea *(după def. III)* atributul trebuie să fie conceput prin el însuși. *C.e.d.d.*

NOTĂ: De aici se vede că, deși două atribute sînt concepute ca distincte în mod real, adică unul fără ajutorul celuilalt, noi nu putem conclude din aceasta, că ele constituie două existențe sau două substanțe diferite; căci stă în natura substanței ca fiecare dintre atributele sale să fie conceput prin el însuși, pentru că toate atributele pe care le are au fost totdeauna deodată în ea și nici unul n-a putut fi produs de către altul, ci fiecare exprimă realitatea sau existența substanței. De aceea, nu este nicidecum absurd să se atribuie aceleiași substanțe mai multe atribute[1]. Dimpotrivă, nimic nu este în natură mai limpede decît că fiecare lucru trebuie să fie conceput sub un anumit atribut și, cu cît un lucru este mai real sau mai existent, cu atît are mai multe atribute. Și, întrucît fiecare atribut exprimă necesitatea sau eternitatea și totodată infinitatea, rezultă că nimic nu este mai limpede decît că trebuie să definim, cu necesitate, existența absolut infinită *(cum am arătat în def. VI)* ca existență constituită dintr-o infinitate de atribute, fiecare exprimînd o anumită esență eternă și infinită. Dacă însă cineva ar întreba prin ce semn[2] am putea recunoaște diversitatea substanțelor, să citească propozițiile care urmează și care arată că în natură nu există decît o singură substanță, și că ea este absolut infinită, așa încît acest semn s-ar căuta în zadar.

Propoziția XI

Dumnezeu sau substanța alcătuită din atribute infinite fiecare exprimînd o esență infinită și eternă, există cu necesitate.

DEMONSTRAȚIE: Dacă tăgăduiești (aceasta), gîndește — dacă se poate — că dumnezeu nu există. Așadar *(după ax. VII)*, esența lui nu include existența. Dar aceasta *(prop. VII)* este absurd. Deci dumnezeu există cu necesitate. *C.e.d.d.*

[1] A se vedea prop. V, P. I și demonstația ei.
[2] Criteriu.

ALTĂ DEMONSTRAȚIE: Pentru orice lucru trebuie să se arate atît cauza sau rațiunea[1], în virtutea căreia există, cît și cea în virtutea căreia nu există. Bunăoară, dacă există triunghiul, trebuie să se arate rațiunea sau cauza pentru care există; dacă însă el nu există, trebuie să se arate rațiunea sau cauza care îl împiedică să existe sau care îi exclude existența. Iar această rațiune sau cauză trebuie să fie cuprinsă în natura lucrului sau să fie în afara lui. Bunăoară, însăși natura cercului arată de ce nu există un cerc pătrat: căci aceasta include o contradicție. De ce, dimpotrivă, există o substanță, aceasta rezultă din chiar natura ei, care include tocmai existența *(vezi prop. VII)*. Însă rațiunea pentru care există sau nu există cercul sau triunghiul nu rezultă din natura lor, ci din ordinea naturii universului material; căci dintr-însa trebuie să rezulte sau că triunghiul există actual[2] cu necesitate, sau că este imposibil să existe. Și acestea sînt evidente prin ele însele. De aci rezultă că un lucru există cu necesitate, dacă nu există nici o rațiune sau cauză care să-l împiedice de a exista. Dacă deci nu poate fi nici o rațiune sau cauză care să împiedice ca dumnezeu să existe sau care să-i excludă existența, se va conchide cu toată siguranța că el există cu necesitate. Iar dacă o atare rațiune sau cauză ar exista, ar trebui să se găsească sau 1) în însăși natura lui dumnezeu sau 2) în afara lui, adică într-o altă substanță de o altă natură. Căci, 1) dacă ar fi de aceeași natură, prin chiar aceasta s-ar admite că dumnezeu există. Dar o substanță care ar fi de o altă natură nu ar putea să aibă nimic comun[3] cu dumnezeu *(după prop. II)* și deci nu ar putea nici să-i prici-

[1] Cauzalitatea, la cartezieni, este considerată ca un raport *logic* între cauză și efect, de aci expresia des repetată la Spinoza „cauza sau rațiunea". Cauză este aici identic cu rațiune (*ratio* în latinește a devenit *raison* în limba franceză, *ragione* în limba italiană, cu sensul de *cauză*, motiv, explicație).

[2] Actual, în opoziție cu potențial sau virtual; a exista *în act*, sau *actual*, înseamnă a exista în fapt, a exista acum, în prezent.

[3] Ca să se poată stabili o legătură reală între cauză și efect, Spinoza precizează că trebuie să existe ceva comun între ele, căci între lucrurile care nu au nimic comun nu se poate stabili un raport de cauzalitate. (A se vedea ax. IV și V, P. I). Referindu-se la aceeași problemă, Spinoza spune, în scrisoarea 4: „Dacă două lucruri nu au nimic comun între ele, atunci unul nu poate să fie cauză pentru celălalt, căci în efect n-ar exista nimic care să fie comun și pentru el și pentru cauză și atunci tot ce ar exista ar trebui să fie scos din neant".

nuiască, nici să-i suprime existența. Întrucît deci rațiunea sau cauza care ar suprima existența divină nu poate fi în afara naturii divine, trebuie cu necesitate, dacă vrem ca ea să existe, să fie în însăși natura ei, care de aceea ar include o contradicție. Însă este absurd să se afirme aceasta despre ființa absolut infinită și cea mai desăvîrșită. Deci nu există nici în dumnezeu, nici în afara lui vreo cauză sau rațiune care să-i suprime existența, și astfel dumnezeu există cu necesitate. *C.e.d.d.*

ALTĂ DEMONSTRAȚIE: A nu fi în stare să existe este pentru un lucru o slăbiciune și, dimpotrivă, a fi în stare să existe este o putere *(cum se înțelege de la sine)*. Dacă deci nu există cu necesitate decît ființe finite, urmează că ființele finite sînt mai tari decît ființa absolut infinită — ceea ce evident este absurd *(cum se înțelege de la sine)*; așa încît, sau nu există nimic sau există cu necesitate ființa absolut infinită. Însă noi existăm sau în noi sau în altceva care există cu necesitate *(vezi ax. I și prop. VII)*. Deci ființa absolut infinită, adică *(după def. VI)* dumnezeu, există cu necesitate. *C.e.d.d.*

NOTĂ: În această ultimă demonstrație, am voit să arăt *a posteriori*[1] existența lui dumnezeu, pentru ca argumentarea să fie înțeleasă mai ușor, nu însă fiindcă, din același temei, existența lui dumnezeu nu ar rezulta *a priori*. Căci, întrucît a fi în stare să existe este pentru un lucru o putere, rezultă că cu cît natura unui lucru are mai multă realitate, cu atît el are în sine mai multă putere ca să existe; astfel ființa absolut infinită sau dumnezeu are în sine, în mod absolut, puterea infinită de a exista, și de aceea există în mod absolut.

Totuși poate că mulți nu vor putea să vadă cu ușurință evidența acestei argumentări, pentru că s-au deprins să nu ia în considerație decît lucruri care datorează existența lor cauzelor externe; iar dintre acestea, pe cele care se fac repede, adică pe cele care există cu ușurință, ei le văd de asemenea dispărînd ușor; dimpotrivă, ei socot că sînt mai anevoie de făcut, adică nu tocmai usor să existe, acele lucruri pe care le concep ca avînd mai multe însușiri. Însă, ca

[1] Conchizînd adică de la efecte la cauze, în opoziție cu *a priori*, care înseamnă de la cauze la efecte. În terminologia filozofică actuală expresiile acestea au alt înțeles.

să-i eliberez de aceste prejudecăți, nu trebuie să arăt aici de ce este adevărat dictonul: *„Ce se face repede, piere repede"* sau să arăt dacă față de întreaga natură, toate sînt sau nu sînt deopotrivă de ușoare. Ajunge să notez că nu vorbesc aici despre lucruri ce se produc prin cauze externe, ci numai despre substanțe, care *(după prop. VI)* nu pot fi produse de nici o cauză externă.

În adevăr, lucrurile care se nasc dintr-o cauză exterioară, fie că sînt alcătuite din multe sau din puține părți, își datoresc toată perfecția sau realitatea exclusiv puterii cauzei lor externe, așa încît și ființa lor se naște exclusiv din perfecția cauzei externe, nu însă dintr-a lor. Dimpotrivă, toată perfecția substanței nu este datorată nici unei cauze externe; de aceea, însăși existența ei trebuie să rezulte exclusiv din natura ei, care astfel nu este decît esența ei. Deci perfecția nu suprimă existența unui lucru, ci, dimpotrivă, o afirmă[1]; imperfecția însă, dimpotrivă, o suprimă; așa încît de existența nici unui lucru nu putem fi mai siguri decît de existența ființei absolut infinite sau perfecte, adică a lui Dumnezeu. Căci întrucît esența lui exclude orice imperfecție și include perfecția absolută, prin chiar aceasta înlătură orice motiv de îndoială cu privire la existența lui și dă cea mai mare siguranță într-însa — cum cred că va apărea limpede pentru oricine dacă va fi cît de puțin atent.

Propoziția XII

Nu poate fi conceput cu adevărat nici un atribut al substanței, din care să rezulte că substanța ar putea să fie divizată.

DEMONSTRAȚIE: De fapt, părțile în care ar fi divizată substanța astfel concepută își vor păstra sau nu-și vor păstra natura de substanță. În primul caz *(după prop. VIII)*, fiecare parte ar trebui să fie infinită, să fie cauza de sine *(după prop. VI)* și să fie constituită dintr-un atribut deosebit *(după*

[1] Această argumentare a existenței lui Dumnezeu este aceeași și la Descartes: „reluînd cercetarea ideii pe care o avem despre Ființa perfectă, găsesc că existența este cuprinsă în ea, la fel cum este cuprins în ideea de triunghi, faptul că cele trei unghiuri ale lui sînt egale cu două unghiuri drepte" (Descartes, *Discurs asupra metodei*, Buc., Editura științifică, 1957, p. 65).

prop. V); în felul acesta, dintr-o singură substanță s-ar putea forma mai multe substanțe, ceea ce *(după prop. VI)* este absurd. Pe lîngă aceasta, părțile nu ar avea nimic comun cu întregul lor *(după prop. II)*, iar întregul *(după def. IV și prop. X)* ar putea să existe și să fie conceput fără părțile sale — ceea ce nimeni nu s-ar putea îndoi că este absurd. În cazul al doilea, cu alte cuvinte, dacă se presupune că părțile nu-și păstrează natura de substanță, atunci, dacă toată substanța ar fi divizată în părți egale[1], ea ar pierde natura sa de substanță și ar înceta să mai existe — ceea ce *(după prop. VII)* este absurd.

Propoziția XIII

Substanța absolut infinită este indivizibilă.

DEMONSTRAȚIE: De fapt, dacă substanța ar fi divizibilă, părțile divizate sau și-ar păstra natura de substanță absolut infinită sau nu. În primul caz, am avea mai multe substanțe de aceeași natură — ceea ce *(după prop. V)* este absurd. În al doilea *(cum am văzut mai sus)*, substanța absolut infinită ar putea să înceteze să mai existe — ceea ce *(după prop. XI)* este de asemenea absurd.

COROLAR: De aici rezultă că nici o substanță, și deci nici o substanță corporală, întrucît este substanță, nu este divizibilă.

NOTĂ: Că substanța este indivizibilă, se înțelege și mai ușor din aceea că natura substanței nu poate să fie concepută decît ca infinită, și că prin parte a substanței nu se poate înțelege nimic altceva decît o substanță finită — ceea ce *(după prop. VIII)*[2] implică o contradicție evidentă.

[1] Adaosul „și părți inegale" din unele traduceri (de pildă, ed. Lantzenberg, Cuvillier) înlătură confuzia acestui pasaj, datorată, după cît se pare, unei greșeli a celui care a copiat manuscrisul lui Spinoza (se știe că *Etica* a apărut după moartea autorului). Această corectare se bazează și pe textul cuprins în scrisoarea 35 a lui Spinoza, în care el reia aceeași demonstrație și unde se vorbește de părți în general, adică egale sau inegale.

[2] In acea propoziție se demonstrează că nu poate exista decît o singură substanță, cu necesitate infinită.

Propoziția XIV

În afară de dumnezeu, nici nu poate să existe, nici nu poate fi concepută o altă substanță[1].

DEMONSTRAȚIE: Întrucît dumnezeu este ființa absolut infinită, din ale cărei atribute care exprimă esența substanței nu poate fi negat nici unul *(după def. VI)* ci există în mod necesar *(după prop. XI)*, dacă ar exista vreo substanță în afară de dumnezeu, ea ar trebui să fie explicată prin vreun atribut al lui dumnezeu; astfel ar exista două substanțe cu același atribut — ceea ce *(după prop. V)* este absurd; prin urmare nu poate să existe nici o substanță în afara lui dumnezeu și deci, de asemenea, nici nu poate să fie concepută. Căci, dacă ea ar putea să fie concepută, ar trebui cu necesitate să fie concepută ca existentă; dar aceasta *(după prima parte a acestei dem.)* este absurd. Deci, în afara lui dumnezeu nu poate nici să existe, nici să fie concepută vreo substanță. *C.e.d.d.*

COROLARUL I: De aici rezultă foarte clar: I) că dumnezeu este unic, adică *(după def. VI)* în natură nu există decît o singură substanță[2] și aceasta este absolut infinită, cum am arătat în nota la *prop. X*.

COROLARUL II: Mai rezultă: II) că materia și sufletul[3] sînt sau atribute ale lui dumnezeu sau *(după ax. I)* modificări ale atributelor lui.

Propoziția XV

Tot ce există se găsește în dumnezeu și nimic nu poate să existe sau să fie conceput fără dumnezeu[4].

DEMONSTRAȚIE: *(După prop. XIV)*, în afară de dumnezeu nu există și nici nu poate fi concepută nici o substanță,

[1] Din această propoziție reiese clar că Spinoza înțelege prin cuvîntul „dumnezeu" numai substanța sau natura și nimic altceva.

[2] Aci și în propoziția următoare se vădește monismul lui Spinoza.

[3] Spinoza întrebuințează pentru materie și suflet termenii cartezieni de *res extensa* (lucru care are întindere, corporal, spațial) și *res cogitans* (lucru cugetător).

[4] Dumnezeu, adică substanță.

adică *(după def. III)* nici un lucru care să existe în sine și să fie conceput prin sine. Deci modurile, care *(după def. V)* nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără substanță, nu pot exista decît în natura divină și nu pot să fie concepute decît prin însăși aceasta. Dar în afară de substanțe și de moduri nu mai există nimic *(după ax. I)*. Deci nimic nu poate să existe sau să fie conceput fără dumnezeu. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Sînt unii care își închipuie că dumnezeu, ca și omul[1] este alcătuit din corp și suflet și că este supus pasiunilor. Cît de departe sînt însă aceștia de cunoașterea adevărată a lui dumnezeu rezultă cu prisosință din ceea ce s-a demonstrat pînă aici. Dar îi las la o parte pe aceștia; căci toți acei care au gîndit, cît de cît, asupra naturii divine, tăgăduiesc că dumnezeu este corporal. Acèasta ei o dovedesc foarte bine prin faptul că noi înțelegem prin corp orice cantitate care are lungime, lățime și adîncime, mărginită de o anumită figură; și ar fi cea mai mare absurditate să se atribuie aceste însușiri lui dumnezeu, care este o ființă absolut infinită. Totuși ei arată limpede, încercînd totodată să dovedească aceasta prin alte argumente, că însăși substanța corporală sau întinsă ar fi cu totul separată de natura divină și că ar fi fost creată de dumnezeu. Dar, prin ce putere dumnezeiască a putut să fie creată, aceasta ei n-o știu nicidecum; ceea ce arată limpede că ei nu știu ceea ce înșiși spun. După părerea mea, eu cel puțin am demonstrat destul de clar *(vezi cor. prop. VI și nota II a prop. VIII)* că nici o substanță nu poate fi produsă ori creată de altceva. Am arătat apoi, *în prop XIV*, că în afară de dumnezeu nici nu poate să existe, nici nu poate să fie concepută o altă substanță; de aici, am conchis că însăși substanța întinsă[2] este unul din infinitele atribute ale lui dumnezeu.

Totuși, pentru o lămurire mai deplină, voi respinge argumentele adversarilor, care toate se reduc la următoarele ratio-

[1] Aci și în prop. XVII, P. I, se combate concepția antropomorfică despre dumnezeu, precum și teza creației.

[2] Expresia de „substanță întinsă" (avînd extensiune, spațială) nu are sens dualist ca la Descartes, după care, există substanță întinsă — materia și substanță cugetătoare — sufletul, ci sens monist, întinderea fiind unul din atributele infinite ale substanței unice. Vezi mai departe, *Adaosul* cu care se încheie partea I.

namente: *Mai întîi,* ei[1] spun că substanța corporală, întrucît este substanță, este alcătuită din părți; și de aceea ei neagă că ea ar putea fi infinită, și deci că ar putea să-i aparțină lui dumnezeu. Ei lămuresc aceasta prin numeroase exemple, dintre care redăm cîteva. Dacă — spun ei — substanța corporală este infinită, să gîndim că ar fi împărțită în două părți: fiecare parte va fi finită sau infinită. În primul caz, infinitul se alcătuiește din două părți finite — ceea ce este absurd. În al doilea, există un infinit de două ori mai mare decît un alt infinit — ceea ce este de asemenea absurd. Apoi, dacă o cantitate infinită s-ar măsura cu ajutorul unor părți egale cu un picior, ea ar trebui să fie alcătuită dintr-o infinitate de atare părți; de asemenea, dacă ea ar fi măsurată cu ajutorul unor părți egale cu lungimea unui deget; și de aceea un număr infinit ar putea fi de douăsprezece ori mai mare decît un alt număr infinit. În fine, dacă dintr-un punct oarecare al unei cantități infinite concepem că două linii:

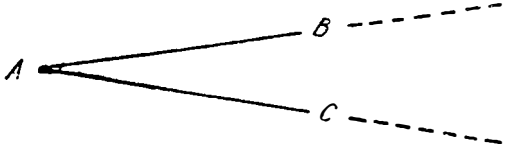


Fig. 1.

A B și A C, la început aflate la o distanță determinată, sînt prelungite la infinit, este sigur că distanța dintre B și C va crește continuu și că în cele din urmă, din determinată, va deveni indeterminabilă. Întrucît deci aceste absurdități rezultă, cum cred ei, din aceea că se presupune că există o cantitate infinită, ei conchid de aici că substanța corporală trebuie să fie finită; și deci că ea nu aparține esenței lui dumnezeu. Un al doilea argument este scos de asemenea din suprema perfecție a lui dumnezeu. Căci, spun ei, întrucît dumnezeu este o ființă perfectă în cel mai înalt grad, nu poate fi pasiv; însă substanța

[1] Descartes, în *Principiile filozofiei,* partea I, punctul 25, spune: „Întrucît întinderea constituie natura corpului, întrucît ceea ce este întins poate fi împărțit în mai multe părți și întrucît aceasta înseamnă o lipsă, vom conchide că dumnezeu nu este un corp".

corporală, întrucît este divizibilă, poate fi pasivă; rezultă deci că ea nu aparține esenței lui dumnezeu.

Acestea sînt argumentele găsite la autori, prin care ei se ostenesc să arate că substanța corporală nu ar fi vrednică de natura divină, și că deci nu-i poate aparține. Dar, la drept vorbind, dacă privim lucrurile cu luare aminte, se va vedea că am și răspuns la aceste argumente, întrucît ele se întemeiază pe aceea că se presupune că substanța corporală este alcătuită din părți — ceea ce *(în prop. XII și în cor. prop. XIII)* am arătat că este absurd. Apoi, dacă vrem să examinăm just chestiunea, se va vedea că toate aceste absurdități *(dacă sînt toate absurde, nu discut acum)*, din care ei vor să conchidă că substanța întinsă este finită, rezultă mai puțin din aceea că se presupune o cantitate infinită, decît din aceea că se presupune că această cantitate infinită este măsurabilă, și că ar fi alcătuită din părți finite; iată de ce ei nu pot conchide nimic altceva din absurdițăile care rezultă de aici decît că o cantitate infinită nu este măsurabilă și că ea nu poate fi alcătuită din părți finite. Și aceasta este tocmai ceea ce am demonstrat mai sus *(prop. XII și urm.)*.

De aceea, săgeata pe care ei o țintesc spre noi se îndreaptă de fapt spre ei înșiși. Dacă deci din aceste absurdități ei țin totuși să conchidă că substanța întinsă trebuie să fie finită, zău că ei nu fac nimic altceva decît face acela care, închipuindu-și un cerc care ar avea proprietățile pătratului, ar conchide că cercul nu are un centru de la care toate dreptele duse la periferie sînt egale! Căci substanța corporală, care nu poate fi concepută decît infinită, unică și indivizibilă *(vezi prop. VIII, V și XII)*, ca să poată conchide că ea este finită, ei o concep alcătuită din părți finite, multiplă și divizibilă. Tot așa și alții, după ce își închipuie că linia este alcătuită din puncte, știu să născocească sumedenie de argumente prin care arată că linia nu poate fi divizată la infinit. Și într-adevăr, nu este mai puțin absurd să presupui că substanța corporală este alcătuită din corpuri sau din părți, decît să presupui că corpul este format din suprafețe, suprafețele din linii, în fine liniile din puncte. Iar aceasta trebuie s-o recunoască toți care știu că gîndirea clară nu greșește, și în primul rînd acei care tăgăduiesc că există vidul. Căci, dacă substanța corporală ar putea fi astfel divizată încît părțile ei să fie realmente distincte, de ce atunci una din părți

nu ar putea fi nimicită, celelalte rămînînd legate între ele ca mai înainte? Şi de ce trebuie ca toate să se acorde între ele în aşa fel încît să nu existe vid? Desigur, lucruri care sînt realmente distincte unele de altele, pot să existe unul fără altul şi fiecare să rămînă în starea sa. Întrucît însă vidul nu există în natură (am arătat-o în altă parte)[1], ci toate părţile trebuie să fie aşa fel legate, încît să nu existe vid, rezultă din chiar aceasta că ele nu pot fi realmente deosebite, cu alte cuvinte că substanţa corporală, întrucît este substanţă, nu poate fi divizată.

Dacă totuşi ni se pune întrebarea de se sîntem înclinaţi de la natură ca să divizăm cantitatea, voi răspunde că noi concepem cantitatea în două chipuri, anume — abstract, adică superficial, aşa cum ne-o imaginăm — sau ca substanţă, ceea ce se face numai de către intelect. Dacă deci luăm în considerare cantitatea, aşa cum este în imaginaţia noastră, ceea ce cu uşurinţă facem adesea, vom găsi-o finită, divizibilă şi alcătuită din părţi; dacă, dimpotrivă, o luăm în considerare aşa cum este în intelect şi o concepem ca substanţă, ceea ce este foarte anevoios, atunci, cum am dovedit de ajuns, vom găsi-o infinită, unică şi indivizibilă. Aceasta va fi destul de vădit tuturor acelora care vor şti să facă deosebire între imaginaţie[2] şi intelect: îndeosebi dacă se bagă de seamă de asemenea că materia este aceeaşi pretutindeni şi că nu există într-însa părţi distincte decît în măsura în care concepem materia ca fiind afectată de modificări diferite[3]; de unde rezultă că părţile ei se deosebesc numai modal[4], nu însă în realitate. Aşa bunăoară apa, întrucît este apă, noi concepem că este divizibilă, şi că i se separă părţile unele de altele; dar nu întrucît este substanţă corporală; căci ca atare ea nu poate fi nici separată, nici divizată. De asemenea apa, întrucît este apă, se naşte şi se distruge; însă, întrucît este substanţă, ea nici nu se naşte, nici nu se distruge.

Iar prin aceasta socot că am răspuns şi la al doilea argument, pentru că el se întemeiază de asemenea pe aceea că materia, întrucît este substanţă, este divizibilă şi este alcătuită din părţi. Şi chiar dacă nu ar fi acesta argumentul, nu văd de ce materia ar fi nevrednică de natura lui dumnezeu, deoarece

[1] In *Principiile filozifiei lui R. Descartes*, P. II, prop. III.
[2] A se vedea caracterizarea imaginaţiei, în nota la prop. XVII, P. II.
[3] Intrucît ia înfăţişări diferite.
[4] Intrucît aceste părţi sînt moduri, adică stări ale substanţei.

(după prop. XIV) nu poate să existe nici o substanță în afara lui dumnezeu, substanță față de care el să fie pasiv. Toate, spun, sînt în dumnezeu și toate cîte se produc sînt produse numai prin legile infinitei naturi a lui dumnezeu și rezultă din necesitatea esenței sale (cum voi arăta în curînd); de aceea, nu se poate spune pe nici un temei că dumnezeu suferă acțiunea altcuiva sau că substanța întinsă ar fi nevrednică de natura divină, chiar dacă am presupune-o divizibilă, cu condiția să admitem că este eternă și infinită. Însă, deocamdată, destul despre aceasta.

Propoziția XVI

Din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte o infinitate de lucruri într-o infinitate de moduri (adică tot ce poate concepe un intelect infinit).

DEMONSTRAȚIE: Propoziția aceasta trebuie să fie evidentă pentru oricine, dacă observă numai atît: că din definiția dată unui lucru oarecare intelectul conchide mai multe proprietăți care realmente rezultă cu necesitate dintr-însa (adică din însăși esența lucrului), și cu atît mai multe, cu cît definiția exprimă mai multă realitate a lucrului definit, adică cu cît esența lucrului definit cuprinde mai multă realitate. Întrucît însă natura divină are în chip absolut o infinitate de atribute *(după def. VI)*, dintre care fiecare exprimă o esență infinită în genul ei, trebuie să rezulte din necesitatea sa infinite lucruri într-o infinitate de moduri (adică tot ce un intelect infinit poate concepe). *C.e.d.d.*

COROLARUL I: De aici rezultă: I) că dumnezeu este cauza producătoare a tuturor lucrurilor pe care le poate concepe un intelect infinit.

COROLARUL II: De aici mai rezultă: II) că dumnezeu este cauză prin sine, nu prin altceva.

COROLARUL III: În sfîrșit, mai rezultă: III) că dumnezeu este absolut cauză primă[1].

[1] Cauză „primă" este identic cu „cauza de sine" (vezi def. I și nota I din P. I).

Propoziția XVII

Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale și neconstrîns de nimeni.

DEMONSTRAȚIE: Din nimic altceva decît din necesitatea naturii lui dumnezeu sau (ceea ce este același lucru) numai din legile naturii sale rezultă o absolută infinitate de lucruri, cum am arătat în prop. XVI; în prop. XV am dovedit că nimic nu există, nici nu poate fi conceput fără dumnezeu, ci toate există în dumnezeu; deci nimic nu poate să existe în afara lui de care să fie determinat sau constrîns să acționeze, și astfel dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale și neconstrîns de nimeni. *C.e.d.d.*

COROLARUL I: De aici rezultă: I) că nu există nici o cauză, în afară de perfecția naturii sale, care din exterior sau din interior să-l împingă pe dumnezeu să acționeze[1].

COROLARUL II: Mai rezultă: II) că numai dumnezeu este cauză liberă[2]. Căci numai dumnezeu există numai prin necesitatea naturii sale *(după prop. XI și cor. I al prop. XIV)* și lucrează numai din necesitatea naturii sale *(după prop. prec.)*. Deci *(după def. VII)* numai el este cauză liberă. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Unii cred că dumnezeu este cauză liberă pentru că el poate, socot ei, să facă așa fel ca lucrurile care am spus că rezultă din natura sa, adică lucrurile care stau în puterea sa, să nu se producă sau să nu fie produse de către el. Însă aceasta este ca și cum ei ar spune că dumnezeu poate să facă așa fel ca din natura triunghiului să nu rezulte că cele trei unghiuri ale sale sînt egale cu două unghiuri drepte; sau ca dintr-o cauză dată să nu urmeze un efect — ceea ce este absurd. Însă voi arăta mai departe[3] și fără ajutorul propoziției acesteia că nici intelectul, nici voința nu aparțin naturii lui dumnezeu.

[1] Materia lucrează exclusiv după legile sale și nu există nici o altă cauză, străină de materie (dumnezeul religiei), care s-o determine în schimbările ei.

[2] A se vedea nota de la def. VII, P. I.

[3] În această notă.

Știm bine că sînt mulți care socot că pot dovedi că naturii divine îi aparține cel mai înalt intelect și o voință liberă; căci ei spun că nu cunosc nici un lucru mai desăvîrșit, pe care să-l poată atribui lui dumnezeu, decît ceea ce constituie în noi cea mai mare desăvîrșire. Apoi, deși ei concep pe dumnezeu ca fiind actual supremul intelect, totuși ei nu cred că el poate face să existe toate acele lucruri pe care le cunoaște actual, căci ei cred că în chipul acesta se distruge puterea lui dumnezeu. Dacă — spun ei — dumnezeu le-ar fi creat pe toate cîte există în intelectul său, atunci el n-ar fi putut crea nimic de aci încolo, ceea ce ei cred că nu se împacă cu atotputernicia lui dumnezeu; astfel ei au preferat să admită un dumnezeu nepăsător[1] la toate și care nu creează nimic altceva decît ceea ce el a hotărît să creeze printr-o anumită voință absolută.

Dar eu cred că am arătat îndeajuns de limpede *(vezi prop. XVI)* că din puterea supremă a lui dumnezeu sau din natura sa infinită au decurs sau decurg în chip necesar, totdeauna cu aceeași necesitate, infinite lucruri într-o infinitate de moduri[2]: în același chip în care din natura triunghiului rezultă din veșnicie și pentru veșnicie că cele trei unghiuri ale sale sînt egale cu două unghiuri drepte. Iată de ce atotputernicia lui dumnezeu a existat actual din veșnicie și va rămîne în veșnicie în aceeași actualitate. Și în chipul acesta atotputernicia lui dumnezeu este, cel puțin după părerea mea, statornicită cu mult mai desăvîrșit.

Mai mult, adversarii mei par (dacă îmi este îngăduit să vorbesc deschis) că tăgăduiesc atotputernicia lui dumnezeu. Căci ei sînt constrînși să spună că dumnezeu gîndește o infinitate de lucruri creabile, pe care însă nu le poate crea niciodată. Pentru că altfel, după ei, dacă el le-ar crea pe toate cîte le gîndește, el și-ar consuma toată atotputernicia și s-ar face pe sine nedesăvîrșit. Pentru ca deci să stabilească perfecția lui dumnezeu, ei sînt siliți să admită în același timp că el nu le poate face pe toate cîte sînt în puterea sa; și eu nu văd născocire mai absurdă sau care să se împace mai puțin cu atotputernicia lui dumnezeu.

Apoi, ca să spun aici ceva și despre intelectul și despre voința pe care le atribuim deopotrivă lui dumnezeu, dacă anume

[1] Noțiunea de „dumnezeu nepăsător" este explicată la sfîrșitul notei II de la prop. XXXIII, P. I.

[2] Adică tot ce a existat, există și va exista.

intelectul și voința țin de esența eternă a dumnezeu, atunci trebuie înțeles desigur prin fiecare din aceste atribute altceva decît înțeleg oamenii în mod obișnuit. Căci intelectul și voința care ar constitui esența lui dumnezeu ar trebui să difere cu totul de intelectul și de voința noastră și în afară de nume să aibă comun între ele tot atît cît au comun între ei, cîinele — constelația de pe cer — și cîinele — animal care latră. Ceea ce voi dovedi în felul următor. Dacă natura divină are intelect, el nu va putea fi, ca intelectul nostru, posterior prin natură (cum vor cei mai mulți) sau simultan cu lucrurile pe care le cunoaște, întrucît dumnezeu este anterior tuturor lucrurilor fiind cauza care le produce *(după cor. I al prop. XVI)*; ci, dimpotrivă, adevărul și esența formală[1] a lucrurilor este de aceea așa, pentru că ele așa există obiectiv[2] în intelectul lui dumnezeu. De aceea intelectul lui dumnezeu, întrucît este conceput ca esență a lui dumnezeu, este realmente cauza lucrurilor, atît în ce privește esența, cît și în ce privește existența; ceea ce pare că au înțeles cei ce au afirmat că intelectul, voința și puterea lui dumnezeu sînt unul și același lucru.

Întrucît deci intelectul lui dumnezeu este cauza unică a lucrurilor, adică (cum am arătat) atît a esenței cît și a existenței lor, el trebuie cu necesitate să se deosebească de ele atît sub raportul esenței, cît și sub cel al existenței. Căci efectul diferă de cauza sa tocmai prin aceea că atîrnă de cauza sa. Bunăoară un om este cauza existenței, nu însă a esenței altui om; căci esența aceasta este un adevăr veșnic; și, prin urmare, ei pot sub raportul esenței să se acorde pe deplin, însă sub raportul existenței trebuie să se deosebească; și de aceea, dacă existența unuia va pieri, nu va pieri deopotrivă și a celuilalt; dacă însă esența unuia s-ar putea distruge și falsifica, se va distruge și esența celuilalt. Din care motiv, un lucru care este cauza atît a esenței, cît și a existenței unui anumit efect, trebuie să se deosebească de acest efect atît în ce privește esența, cît și în ce privește existența. Însă intelectul lui dumnezeu este cauză atît a esenței, cît și a existenței intelectului nostru; deci

[1] Aci: în sensul de reală.
[2] Aci: obiect reprezentat.

intelectul lui dumnezeu, întratît cît îl concepem ca alcătuind esența divină, se deosebește de intelectul nostru atît sub raportul esenței, cît și sub cel al existenței, și nu poate să se potrivească cu intelectul nostru în nici o privință în afară de nume — cum spuneam.

În ce privește voința, argumentarea se face în același chip, — cum poate vedea oricine cu ușurință.

Propoziția XVIII

Dumnezeu este cauză imanentă[1], *și nu tranzitivă a tuturor lucrurilor.*

DEMONSTRAȚIE: Tot ce există se găsește în dumnezeu și trebuie să fie conceput prin dumnezeu (*după prop. XV*), și astfel (*după cor. I al prop. XVI*) dumnezeu este cauza lucrurilor care există într-însul — ceea ce este primul punct. Apoi în afara lui dumnezeu nu poate să existe nici o substanță (*după prop. XIV*), adică (*după def. III*) nici un lucru care să existe în sine în afara lui dumnezeu — ceea ce era cel de-al doilea punct. Dumnezeu este deci cauza imanentă, și nu tranzitivă, a tuturor lucrurilor. *C.e.d.d.*

Propoziția XIX

Dumnezeu sau toate atributele[2] *lui dumnezeu sînt eterne.*

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, dumnezeu *(după def. VI)* este o substanță care *(după prop. XI)* există cu necesitate, adică existența-îi ține de natura sa *(după prop. VII)*, sau (ceea ce este același lucru) din definiția lui rezultă că el există și de aceea este etern *(după def. VIII)*. Deci prin atributele lui

[1] Cauză „imanentă", lăuntrică, adică aceea care se află și se desfășoară în însuși subiectul care lucrează, spre deosebire de cauza „tranzitivă", care se exercită în afară asupra unui obiect. Teza aceasta este fundamentală la Spinoza și ea este afirmată și în alte lucrări ale lui. În *Tratatul scurt despre om și fericirea lui*, partea I, cap. III, el spune: „Dumnezeu este cauză imanentă și nu tranzitivă, întrucît el lucrează în el însuși, căci nimic nu există în afara lui" — ceea ce constituie afirmarea principiului monist

[2] A se vedea nota de la def. IV, P. I.

dumnezeu trebuie să înțelegem ceea ce *(după def. IV)* exprimă esența substanței divine, adică ceea ce aparține substanței: același lucru, zic, trebuie să-l cuprindă în ele și atributele. Dar naturii substanței *(cum am demonstrat mai înainte în prop. VII)* îi aparține eternitatea; prin urmare, fiecare dintre atribute trebuie să cuprindă eternitatea și de aceea toate[1] sînt eterne. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această propoziție mai rezultă foarte clar din chipul în care *(în prop. XI)* am dovedit existența lui dumnezeu; eu spun că din această demonstrație rezultă că existența lui dumnezeu, ca și esența lui, este un adevăr etern. Adaug că *(în prop. XIX a Principiilor lui Descartes)* am mai demonstrat și în alt chip eternitatea lui dumnezeu și nu mai este nevoie să repet aici acea demonstrație.

Propoziția XX

Existența și esența lui dumnezeu sînt unul și același lucru.

DEMONSTRAȚIE: Dumnezeu *(după prop. prec.)* este etern și toate atributele sale sînt eterne, adică *(după def. VIII)* fiecare din atributele sale exprimă existența. Deci aceleași atribute ale lui dumnezeu, care *(după def. IV)* exprimă esența veșnică a lui dumnezeu, exprimă în același timp și veșnica lui existență; adică tocmai aceea ce constituie esența lui dumnezeu și constituie în același timp și existența lui; așa încît existența și esența lui sînt unul și același lucru. *C.e.d.d.*

COROLARUL I: De aici rezultă: I) că existența lui dumnezeu, ca și esența lui, este un adevăr veșnic.

COROLARUL II: Mai rezultă: II) că dumnezeu sau toate atributele lui dumnezeu sînt imutabile[2]. Căci, dacă s-ar schimba sub raportul existenței, ar trebui de asemenea *(după prop. prec.)* să se schimbe și sub acela al esenței, adică *(cum se înțelege de la sine)* din adevărate să devină false — ceea ce este absurd.

[1] Toate atributele.
[2] Neschimbătoare.

Propoziția XXI

Toate cîte rezultă din natura absolută a vreunui atribut al lui dumnezeu trebuie să fie și infinite și să existe întotdeauna, adică ele sînt și eterne și infinite prin același atribut.

DEMONSTRAȚIE: Concepeți, dacă puteți (în cazul că negați această propoziție), că într-un atribut al lui dumnezeu, din natura absolută a acestui atribut rezultă ceva finit, și care are o existență sau o durată determinată, bunăoară, ideea de dumnezeu în gîndire. Gîndirea, fiindcă se presupune că este un atribut al lui dumnezeu[1], este cu necesitate *(după prop. XI)* infinită, prin natura ei. Dar, pe de altă parte, fiindcă ea are ideea de dumnezeu, se presupune că este finită. Dar *(după def. II)* nu se poate concepe că este finită, dacă nu-i mărginită chiar de gîndirea însăși. Însă ea nu va putea fi mărginită de gîndirea însăși — în măsura în care aceasta constituie ideea de dumnezeu — din pricină că în cazul nostru este presupusă finită. Ea va fi deci mărginită de gîndire în măsura în care aceasta nu constituie ideea de dumnezeu, care totuși *(după prop. XI)* trebuie să existe cu necesitate. Există deci o gîndire care nu constituie ideea de dumnezeu, și de aceea din natura ei, întrucît este gîndire absolută, n-ar rezulta cu necesitate ideea de dumnezeu. (Căci noi concepem că ea constituie și nu constituie ideea de dumnezeu). Ceea ce este împotriva presupunerii. Iată de ce, dacă ideea de dumnezeu în gîndire sau ceva (nu interesează exemplul, deoarece demonstrația este universală) rezultă, într-un atribut al lui dumnezeu, din necesitatea naturii absolute a acestui atribut, atunci acea idee sau acel ceva trebuie să fie cu necesitate infinit. Acesta era primul punct.

Apoi, ceea ce rezultă astfel din necesitatea naturii unui atribut nu poate să aibă o durată determinată. Căci, dacă negați aceasta, să presupunem că un lucru care rezultă din necesitatea naturii unui atribut există în vreun atribut al lui dumnezeu, bunăoară ideea de dumnezeu în gîndire, și să presupunem că ea n-a existat, sau că nu va trebui să existe cîndva. Cum însă se prespune că gîndirea este un atribut al lui dumnezeu, ea trebuie deci să existe cu necesitate și să fie imu-

[1] Gîndirea, ca atribut al lui dumnezeu, adică însușire a naturii.

tabilă *(după prop. XI și cor. II al prop. XX)*. De aceea, dincolo de limitele duratei ideii de dumnezeu (care se presupune că nu a existat, sau că nu va trebui să existe cîndva), gîndirea va trebui să existe fără ideea de dumnezeu. Însă aceasta este împotriva presupunerii; pentru că se presupune că gîndirea fiind dată, ideea de dumnezeu rezultă cu necesitate din ea. Deci ideea de dumnezeu în gîndire sau orice altceva care rezultă cu necesitate din natura absolută a vreunui atribut al lui dumnezeu nu poate să aibă o durată determinată, ci este eternă datorită aceluiași atribut. Ceea ce era cel de-al doilea punct.

Să se observe că același lucru trebuie susținut despre orice rezultă cu necesitate într-un atribut oarecare al lui dumnezeu, din natura absolută a acestui atribut.

Propoziția XXII

Tot ce rezultă dintr-un atribut oarecare al lui dumnezeu, întrucît este afectat de o modificare care, datorită acestui atribut, există cu necesitate și este infinită, trebuie de asemenea să existe cu necesitate și să fie infinit.

DEMONSTRAȚIE: Demonstrarea acestei propoziții se face în același chip ca și demonstrarea celei precedente.

Propoziția XXIII

Orice mod care există cu necesitate și este infinit a trebuit să rezulte cu necesitate, sau din natura absolută a vreunui atribut al lui dumnezeu, sau dintr-un atribut oarecare afectat de o modificare care există cu necesitate și este infinită[1].

[1] Deci, în afară de modurile „finite", care corespund diferitelor lucruri particulare care sînt finite (mărginite) și trecătoare, Spinoza admite și moduri „infinite", necesare și eterne. Cum se vede în demonstrația acestei propoziții, modurile infinite sînt „mijlocite" și „nemijlocite". Moduri infinite nemijlocite sînt (după cum arată el în scrisoarea 64) *intelectul*, în gîndirea infinită, adică intelectul în gîndirea considerată ca atribut al substanței, sau *mișcarea* și *repausul* în întinderea (spațiul) considerată ca atribut al substanței; moduri infinite mijlocite sînt „fața universului întreg", căci, spune el, deși natura „se schimbă în infinite chipuri, ea rămîne totuși aceeași". Vezi și conceptul despre natură considerată ca un singur „individ", în nota la lema VII, prop. XIII, P. II.

DEMONSTRAȚIE: Într-adevăr, un mod există în altceva, prin care trebuie să fie conceput *(după def. V)*, adică *(după prop. XV)* nu există decît în dumnezeu și nu poate fi conceput decît prin dumnezeu. Dacă deci se concepe un mod care există în chip necesar și este infinit, amîndouă aceste caractere vor trebui în chip necesar să fie conchise sau percepute prin vreun atribut al lui dumnezeu, întrucît acest atribut este conceput ca exprimînd infinitatea și necesitatea existenței, sau *(ceea ce, după def. VIII, este același lucru)* eternitatea, adică *(după def. VI și prop. XIX)* întrucît acest atribut este socotit absolut. Deci un mod care există în chip necesar și este infinit a trebuit să rezulte din natura absolută a unui oarecare atribut al lui dumnezeu; iar acesta, sau nemijlocit *(despre aceasta vezi în prop. XXI)*, sau prin mijlocirea vreunei modificări care rezultă din natura lui absolută, adică *(după prop. prec.)* care există în chip necesar și este infinită. *C.e.d.d.*

Propoziția XXIV

Esența lucrurilor produse de dumnezeu nu include existența.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta rezultă din def. I. Căci orice lucru a cărui natură (considerată anume în sine) include existența este cauză de sine și există exclusiv din necesitatea naturii sale.

COROLAR: De aici rezultă că dumnezeu nu este numai cauza pentru care lucrurile încep să existe, ci și pentru care ele persistă în existența lor; sau (ca să ne folosim de un termen scolastic) dumnezeu este *causa essendi*[1] a lucrurilor. Căci, fie că lucrurile există, fie că ele nu există, ori de cîte ori luăm în considerare esența lor, noi găsim că ea nu include nici existența, nici durata; și astfel esența lor nu poate fi cauza nici a existenței, nici a duratei lor; ci poate fi numai dumnezeu, căci numai naturii sale îi aparține existența (după cor. I al prop. XIV).

[1] Termen scolastic; înseamnă cauza pentru care există un lucru, spre deosebire de *ratio fiendi*, cauza pentru care un lucru devine, se schimbă.

Propoziția XXV

Dumnezeu nu este numai cauza producătoare a existenței lucrurilor, ci și a esenței lor.

DEMONSTRAȚIE: Dacă tăgăduiești, atunci dumnezeu nu este cauza esenței lucrurilor; și astfel *(după axioma IV)* esența lucrurilor poate fi concepută fără dumnezeu: ceea ce *(după prop. XV)* este absurd. Deci dumnezeu este cauza și a esenței lucrurilor. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această propoziție rezultă mai limpede din prop. XVI. Căci din aceasta reiese că, dată fiind natura lui dumnezeu, trebuie cu necesitate să se conchidă atît esența, cît și existența lucrurilor; și, mai scurt, în înțelesul în care dumnezeu este numit cauza de sine, trebuie să se spună că el este de asemenea cauza tuturor lucrurilor — ceea ce va fi stabilit mai limpede în corolarul următor.

COROLAR: Lucrurile particulare nu sînt decît modificări sau moduri ale atributelor lui dumnezeu prin care atributele lui dumnezeu sînt exprimate într-un chip anumit și determinat. Aceasta se dovedește clar prin *prop. XV și prin def. V*

Propoziția XXVI

Un lucru care este determinat să facă ceva a fost determinat în chip necesar de dumnezeu; și lucrul care nu este determinat de dumnezeu nu se poate determina de la sine la acțiune.

DEMONSTRAȚIE: Acel ceva prin care se spune că lucrurile sînt determinate să producă ceva este în chip necesar ceva pozitiv *(cum se înțelege de la sine);* așa încît dumnezeu este, prin necesitatea naturii sale, cauza producătoare atît a esenței, cît și a existenței lui *(după prop. XXV și XVI)*; ceea ce era primul punct. Din care rezultă de asemenea foarte clar ceea ce cuprinde a doua parte a propoziției. Căci, dacă un lucru, care nu este determinat de către dumnezeu, s-ar putea determina pe el însuși, prima parte a acestei propoziții ar fi falsă — ceea ce este absurd, cum am arătat.

Propoziția XXVII

Un lucru care este determinat de dumnezeu să facă ceva nu se poate face pe sine nedeterminat.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție rezultă din ax. III.

Propoziția XXVIII

Orice lucru particular sau orice lucru care este finit și are o existență determinată nu poate să existe, nici să fie determinat să facă ceva, dacă nu este determinat să existe și să facă ceva de către o altă cauză, care de asemenea este finită și are o existență determinată; la rîndul ei, această cauză nu poate nici să existe, nici să fie determinată să facă ceva decît dacă este determinată să existe și să facă ceva de către o alta, care de asemenea este finită și are o existență determinată, și tot așa la infinit[1].

DEMONSTRAȚIE: Tot ce este determinat să existe și să acționeze este determinat astfel de către dumnezeu *(după prop. XXVI și cor. prop. XXIV)*. Însă ceea ce este finit și are o existență determinată n-a putut să fie produs de către natura absolută a vreunui atribut al lui dumnezeu: căci orice rezultă din natura absolută a vreunui atribut al lui dumnezeu este infinit și veșnic *(după prop. XXI)*. Acest lucru a trebuit deci să rezulte din dumnezeu sau din vreunul din atributele sale întrucît este considerat ca afectat de un mod; căci în afară de substanță și moduri nu există nimic *(după ax. I și def. I și III)*; iar modu-

[1] Din această propoziție reiese clar că Spinoza apreciază just importanța metodei experimentale în științele care studiază natura. Poziția lui este aci identică cu aceea a lui Bacon, de la care împrumută chiar și unele expresii (de ex. „mijloace ajutătoare"): „Înainte de a porni la cunoașterea lucrurilor particulare — spune Spinoza — va trebui să ne ocupăm de mijmijloacele ajutătoare care, toate, tind să ne învețe *cum să ne folosim de simțurile noastre și să facem experiențe după reguli sigure și metodic*, experiențe care să fie suficiente pentru a determina lucrul pe care îl studiem". [vezi Benedicti de Spinoza, Tratatul despre îndreptarea intelectului, în *Opera quae supersunt omnia* (Opere complete), vol. II, Lipsca, 1844, p. 39] (Sublinierile noastre).

rile *(după cor. prop. XXV)* nu sînt decît modificările atributelor lui dumnezeu. Dar acest lucru n-a putut să rezulte din dumnezeu sau dintr-un atribut al lui întrucît el este afectat de o modificare care este eternă și infinită *(după prop. XXII)*. Așadar, el a trebuit să rezulte din dumnezeu sau să fie determinat să existe și să lucreze de către dumnezeu sau de către un atribut al lui, întrucît el este afectat de o modificare care este finită și care are o existență determinată[1]. Ceea ce era primul punct.

Apoi, această cauză la rîndul ei sau acest mod *(pe același temei pe care am dovedit prima parte a aceleiași propoziții)* a trebuit de asemenea să fie determinată de către o alta, care este de asemenea finită și are existență determinată, și la rîndu-i aceasta din urmă *(pe același temei)* de către alta, și astfel mereu *(pe același temei)* la infinit. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Deoarece unele lucruri au trebuit să fie produse nemijlocit de către dumnezeu, anume acele care rezultă în chip necesar din natura lui absolută, pe cînd lucrurile care totuși nu pot să existe, nici să fie concepute fără dumnezeu trebuie să rezulte dintr-însul prin mijlocirea celor dîntîi; de aici rezultă: I) că dumnezeu este cauza absolut cea mai apropiată[2] a lucrurilor produse de el în mod nemijlocit; dar nu cauza lor generică, cum se spune. Căci efectele lui dumnezeu nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără cauza lor *(după prop. XV și cor. prop. XXIV)*. Rezultă: II) că dumnezeu nu poate fi numit propriu-zis cauza îndepărtată a lucrurilor particulare, decît numai poate pentru a stabili o deosebire între ele și lucrurile pe care le-a produs nemijlocit, adică, mai exact, cele care rezultă din natura sa absolută. Căci prin cauză îndepărtată înțelegem pe aceea care nu este legată în nici un chip cu efectul. Însă toate cîte există sînt în dumnezeu și într-atît depind de dumnezeu, încît fără el nici nu pot exista, nici nu pot fi concepute.

[1] Vezi nota la prop. XXIII, P. I, clasificarea modurilor în „infinite nemijlocite", „infinite mijlocite" și „finite".

[2] Cauza cea mai apropiată (*proxima*) înseamnă cauza care produce efectul în chip nemijlocit, adică fără intermediul altei cauze, spre deosebire de „cauza îndepărtată" care produce efectul mijlocit, printr-o înlănțuire de alte cauze.

Propoziția XXIX

În natură, nimic nu este contigent[1]*, ci toate sînt determinate să existe și să acționeze într-un anumit fel din necesitatea naturii lui dumnezeu.*

DEMONSTRAȚIE: Tot ce există este în dumnezeu *(după prop. XV)*; dumnezeu însă nu poate să fie numit un lucru contingent, căci el există în chip necesar, nu contingent *(după prop. XI)*. Apoi modurile naturii divine au rezultat de asemenea în chip necesar din această natură, nu contingent *(după prop.* XVI), iar aceasta fie că natura divină a fost considerată în mod absolut *(după prop. XXI)*, fie că a fost considerată ca fiind determinată să lucreze într-un anumit chip *(după prop. XXVII)*. Apoi, dumnezeu este cauza acestor moduri, nu numai întrucît ele există pur și simplu *(după cor. prop. XXIV)*, ci și *(după prop. XXVI)* întrucît le considerăm ca determinate să facă ceva. Presupunînd că ele nu sînt determinate de dumnezeu *(după aceeași prop.)*, este imposibil, și nu contingent, ca ele să se determine pe ele însele; și, dimpotrivă, *(după prop. XXVII)*, dacă sînt determinate de dumnezeu, este imposibil, nu însă contingent, ca să se facă pe ele însele nedeterminate. De aceea, toate sînt determinate din necesitatea naturii divine, nu numai să existe, ci de asemenea să existe și să acționeze într-un chip anumit, așa că nu există nimic contingent. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Înainte de a păși mai departe, vreau să explic acum — sau mai bine zis să atrag atenția — ce trebuie să se înțeleagă prin *natura naturantă* și prin *natura naturată*. Chiar și din cele spuse pînă acum, cred că reiese că prin natura naturantă trebuie să înțelegem ceea ce este în sine și se concepe prin sine, adică acele atribute ale substanței care exprimă o esență eternă și infinită, adică pe dumnezeu *(după cor. I al prop. XIV și cor. II al prop. XVII)*, întrucît este considerat cauză liberă. În schimb, prin natura naturată înțeleg tot ceea ce derivă din necesitatea naturii lui dumnezeu ori din fiecare din atributele lui, adică toate modurile atributelor lui dumne-

[1] Contingent înseamnă aci întîmplător, contrar necesarului, deci ceea ce poate fi gîndit ca neexistent sau ca existînd altfel decît este. Vezi mai departe nota I la prop. XXXIII, P. I.

zeu, întrucît sînt privite ca lucruri care sînt în dumnezeu și care nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără dumnezeu.

Propoziția XXX

Intelectul, fie că este actual finit, fie că este actual infinit, trebuie să înțeleagă atributele lui dumnezeu și modificările lui dumnezeu, și nimic altceva.

DEMONSTRAȚIE: Ideea adevărată trebuie să fie corespunzătoare obiectului *(după ax. VI)* său, cu alte cuvinte *(cum se înțelege de la sine)*, ceea ce este cuprins obiectiv[1] în intelect trebuie să existe cu necesitate în natură. Dar, în natură *(după cor. I al prop. XIV)*, nu există decît o singură substanță, dumnezeu; și nu există alte modificări *(după prop. XV)* decît acelea care sînt în dumnezeu și care *(după aceeași prop.)* nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără dumnezeu; prin urmare, intelectul, fie actual infinit, fie actual finit, trebuie să înțeleagă atributele și modificările lui dumnezeu, și nimic altceva.

Propoziția XXXI

Intelectul actual, fie finit, fie infinit, ca și voința, dorința, iubirea și altele trebuie atribuite naturii naturate, nu celei naturante.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, prin intelect *(cum se înțelege de la sine)* înțelegem nu gîndirea absolută, ci numai un anumit mod de a gîndi, care diferă de celelalte, ca dorința, iubirea etc., și deci *(după def. V)* trebuie să fie conceput prin gîndirea absolută; anume *(după prop. XV și def. VI)* acest mod al gîndirii trebuie să fie conceput printr-un atribut al lui dumnezeu care exprimă esența veșnică și infinită a gîndirii, și trebuie să fie conceput astfel, încît fără acest atribut să nu poată nici să existe, nici să fie conceput; și de aceea *(după*

[1] In terminologia timpului, la Spinoza, ca și la Descartes, „obiect" și „obiectiv" sînt proprietatea reprezentărilor sau ideilor de a se raporta la realitatea externă.

nota prop. XXIX) el trebuie să fie atribuit naturii naturate şi nu celei naturante, ca şi celelalte moduri ale gîndirii. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Motivul pentru care vorbesc aici despre intelectul care există actual nu este fiindcă admit că există un intelect potenţial; ci, pentru că doresc să înlătur orice confuzie, n-am vrut să vorbesc decît despre lucrul pe care îl percepem cel mai clar, şi anume despre însăşi acţiunea de a înţelege, pe care noi o percepem cel mai clar. Căci noi nu putem înţelege nimic care să nu ne ducă la o mai desăvîrşită cunoaştere a acţiunii de a înţelege[1].

Propoziţia XXXII

Voinţa nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară.

DEMONSTRAŢIE: Voinţa nu este decît un mod anumit al gîndirii, ca şi intelectul; deci *(după prop. XXVIII)* fiecare voliţiune nu poate să existe, nici să fie determinată la acţiune, decît dacă este determinată de o altă cauză, şi aceasta iarăşi de către alta, şi aşa la infinit. Dacă presupunem că voinţa este infinită, ea trebuie totuşi să fie determinată de către dumnezeu să existe şi să acţioneze, nu întrucît el este substanţă absolut infinită, ci întrucît el are un atribut care exprimă esenţa infinită şi veşnică a gîndirii *(după prop. XXIII)*. Deci în orice chip ar fi concepută, fie finită, fie infinită, voinţa cere o cauză de către care să fie determinată să existe şi să acţioneze; şi de aceea *(după def. VII)* ea nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară sau constrînsă. *C.e.d.d.*

COROLARUL I: Rezultă de aici: I) că dumnezeu nu acţionează cu libertate de voinţă.

COROLARUL II: Mai rezultă: II) că voinţa şi intelectul sînt faţă de natura lui dumnezeu ca mişcarea şi repausul, şi că ele sînt absolut ca toate lucrurile naturale, care *(după prop. XXIX)* trebuie să fie determinate de către dumnezeu ca să existe şi să acţioneze într-un anumit chip. Căci voinţa, ca

[1] Spinoza deosebeşte *intellectus* (intelectul) care este şi potenţial şi *intellectio* (acţiunea de a înţelege) care este totdeauna actual.

toate celelalte lucruri, are nevoie de o cauză de care să fie determinată să existe și să acționeze într-un anumit chip. Și cu toate că dintr-o voință sau dintr-un intelect dat rezultă o infinitate de lucruri, totuși nu se poate spune că dumnezeu acționează cu libertate de voință, cum nu se poate spune, pe temeiul acelora care rezultă din mișcare și din repaus, (căci și din acestea rezultă o infinitate de lucruri), că el acționează datorită libertății mișcării și repausului. De aceea voința nu ține mai mult de natura lui dumnezeu decît celelalte lucruri naturale, ci ea este față de această natură în același raport ca și mișcarea și repausul și toate celelalte care am arătat că rezultă din necesitatea naturii divine și sînt determinate de către ea să existe și să acționeze într-un anumit chip.

Propoziția XXXIII

Lucrurile n-au putut să fie produse de dumnezeu nici în alt chip, nici în altă ordine, decît în aceea în care au fost produse.

DEMONSTRAȚIE: Toate lucrurile au urmat cu necesitate din natura dată a lui dumnezeu *(după prop. XVI)* și au fost determinate prin necesitatea naturii lui, ca să existe și să lucreze într-un anumit chip, *(după prop. XXIX)*. Dacă deci lucrurile ar putea fi de o altă natură sau să fie determinate în alt chip să lucreze, așa ca ordinea naturii să fie alta, de asemenea ar putea ca și natura lui dumnezeu să fie alta decît aceea care este, și deci *(după prop. XI)* aceasta de asemenea ar trebui să existe, și, prin urmare, ar putea să existe doi sau mai mulți dumnezei, ceea ce *(după cor. I al prop. XIV)* este absurd. De aceea lucrurile n-au putut fi produse nici în alt chip, nici în altă ordine etc.[1] *C.e.d.d.*

NOTA I: După ce am dovedit mai clar ca lumina zilei că nu există absolut nimic în lucruri care să ne îndreptățească să le numim contingente, vreau să explic acum în puține cuvinte ce trebuie să înțelegem prin contingent; dar mai întîi ce trebuie să înțelegem prin necesar și prin imposibil. Se spune că un lucru oarecare este necesar fie pe temeiul esenței sale, fie pe

[1] La sfîrșitul demonstrațiilor, se repetă ideea din propoziția principală.

temeiul cauzei sale. Căci existența unui lucru rezultă în mod necesar fie din esența și definiția lui însuși, fie dintr-o anumită cauză producătoare. Apoi, pentru aceleași motive se spune că un lucru este imposibil, anume, fie pentru că esența sau definiția lui include o contradicție, fie pentru că nu există nici o cauză externă dată care să fie determinată să producă un atare lucru. Însă nu există nici un motiv pentru care să se spună că un lucru este contingent, decît dintr-o lipsă a cunoașterii noastre. Căci un lucru despre a cărui esență noi nu știm că include vreo contradicție sau despre care noi știm sigur că nu include nici o contradicție, și totuși nu putem afirma nimic sigur despre existența lui, fiindcă ordinea cauzelor ne este ascunsă, un astfel de lucru nu va putea niciodată să ne pară nici necesar, nici imposibil, din care motiv îl numim fie contingent, fie posibil.

NOTA II: Din cele de pînă acum rezultă cu claritate că lucrurile au fost produse de către dumnezeu cu cea mai mare perfecție, deoarece ele au rezultat cu necesitate dintr-o natură dată, care este cea mai perfectă. Dar aceasta nu-i atribuie lui dumnezeu nici o imperfecție, căci perfecția lui însuși ne constrînge să afirmăm aceasta. Mai mult, din afirmația contrară ar rezulta limpede (cum am arătat mai sus) că dumnezeu nu este absolut perfect; pentru că, dacă lucrurile ar fi fost produse în alt chip, ar fi trebuit să-i atribuim lui dumnezeu o altă natură, diferită de aceea pe care am fost constrînși să i-o atribuim ținînd seama că este ființa absolut perfectă. Totuși, nu mă îndoiesc că mulți resping această părere ca absurdă, fără să vrea să-și osteneàscă mintea pentru examinarea ei, și aceasta nu din altă pricină decît că sînt deprinși să-i atribuie lui dumnezeu o altă libertate, cu totul diferită de aceea pe care i-o atribuim noi *(def. VII)*, anume voința absolută. Totuși, nu mă îndoiesc că, dacă ei ar voi să reflecteze la acest lucru și să cîntărească cum se cuvine înlănțuirea demonstrațiilor noastre, ar respinge cu totul acest fel de libertate pe care o atribuie lui dumnezeu, nu numai ca pe ceva neserios, ci ca pe o mare piedică în calea științei.

Nu este nevoie să mai repet aici ce am spus în nota prop. XVII. Totuși, în sprijinul celor susținute voi mai arăta că, chiar dacă se acceptă că voința ține de esența lui dumnezeu, nu re-

zultă mai puțin din perfecția lui că lucrurile n-au putut fi create de dumnezeu nici în alt chip, nici în altă ordine. Aceasta va fi ușor de arătat, dacă vom avea în vedere mai întîi ceea ce acceptă ei înșiși, anume că depinde numai de hotărîrea și de voința lui dumnezeu ca orice lucru să fie ceea ce este. Căci altfel dumnezeu n-ar fi cauza tuturor lucrurilor. Apoi ei acceptă că toate hotărîrile lui dumnezeu au fost date din veșnicie de către el însuși. Dacă ar fi altfel, atunci s-ar susține că dumnezeu este imperfect și nestatornic. Însă cum în veșnicie nu există nici *cîndva,* nici *înainte,* nici *după,* rezultă de aici, adică numai din perfecția lui, că dumnezeu n-a putut niciodată, nici nu va putea vreodată să hotărască altfel; sau că dumnezeu nu există înaintea hotărîrilor sale, nici nu poate să existe fără ele.

Însă, susțin ei, că chiar dacă s-ar presupune că dumnezeu a creat o altă natură sau că el ar fi hotărît din veșnicie altceva cu privire la natură și la ordinea ei, tot n-ar rezulta de aci o imperfecție în dumnezeu. Dar dacă ei spun aceasta, admit în același timp că dumnezeu își poate schimba hotărîrile. Căci dacă dumnezeu ar fi hotărît în privința naturii și a ordinii acesteia altceva decît ceea ce a hotărît, cu alte cuvinte, dacă el ar fi voit și ar fi conceput natura altfel, el ar fi avut cu necesitate un alt intelect decît are acum și o altă voință decît o are acum. Iar dacă este îngăduit a-i atribui lui dumnezeu alt intelect și o altă voință fără a schimba ceva din esența și din perfecție sa, atunci din ce cauză n-ar putea acum să-și schimbe hotărîrile privitoare la lucrurile create rămînînd totuși la fel de perfect? Căci, față de esența și de perfecția lui dumnezeu, intelectul și voința lui referitoare la lucrurile create și la ordinea lor sînt totdeauna aceleași, oricum le-am concepe.

De altă parte, toți filozofii pe care-i cunosc admit că în dumnezeu nu există potențial un intelect, ci numai actual. Dar fiindcă, după cum admit de asemenea cu toții, intelectul și voința sa nu se deosebesc de esența sa, rezultă deci și de aici că, dacă dumnezeu ar avea actual un alt intelect și o altă voință, și esența lui ar fi cu necesitate alta; și deci (cum am conchis de la început) dacă lucrurile ar fi fost create de către dumnezeu altfel decît sînt acum, intelectul și voința lui dumnezeu, adică (așa cum se admite) esența lui ar trebui să fie alta — ceea ce este absurd.

Fiindcă deci lucrurile n-au putut fi create de dumnezeu nici în alt fel, nici în altă ordine și fiindcă acest adevăr rezultă din suprema perfecție a lui dumnezeu, nu va exista desigur nici un argument temeinic care să ne poată convinge și să ne facă să credem că dumnezeu n-a voit să le creeze pe toate cîte există în intelectul său cu aceeași perfecție cu care acesta le concepe. Dar ei vor mai spune că în lucruri nu există nici perfecție, nici imperfecție; ci ceea ce există într-însele și face ca ele să fie perfecte sau imperfecte și să fie numite bune și rele depinde numai de voința lui dumnezeu[1]; și de aici rezultă că dacă dumnezeu ar fi voit el ar fi putut face ca ceea ce acum este perfecție să fie culmea imperfecției, și invers. Dar ce înseamnă aceasta decît a susține pe față că dumnezeu, care înțelege cu necesitate ceea ce vrea, ar putea, dacă ar vrea, să înțeleagă lucrurile altfel decît le înțelege? Ceea ce *(cum am arătat adineauri)* este o mare absurditate. De aceea pot să întorc argumentul, după cum urmează. Toate atîrnă de voința lui dumnezeu. Pentru ca deci lucrurile să fie altfel, ar trebui de asemenea cu necesitate ca voința lui dumnezeu să fie alta; însă voința lui dumnezeu nu poate fi alta(cum tocmai am arătat că rezultă foarte evident din perfecția lui dumnezeu). Deci nici lucrurile nu pot fi altfel. Mărturisesc că această părere care subordonează totul nu știu cărei voințe nepăsătoare[2] a lui dumnezeu și care susține că toate atîrnă de bunul lui plac se îndepărtează mai puțin de adevăr decît părerea acelora care susțin că dumnezeu le face pe toate avînd în vedere binele. Căci aceștia parcă admit în afara lui dumnezeu ceva care nu depinde de dumnezeu și la care dumnezeu privește, în acțiunea lui, ca la un model, sau spre care năzuiește ca spre un anumit scop. Aceasta în realitate nu este nimic altceva decît a-l supune pe dumnezeu destinului — și nu se poate susține ceva mai absurd despre dumnezeu, care, așa cum am arătat, este prima și singura cauză liberă atît a esenței, cît și a existenței tuturor lucrurilor. De aceea este inutil să pierd timp ca să resping o atare absurditate.

[1] Aluzie la Descartes, care a susținut această teză.

[2] Vezi și nota la cor. II, prop. XVII, P. I.

Propoziția XXXIV

Puterea lui dumnezeu este însăși esența lui.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, din chiar necesitatea esenței lui dumnezeu rezultă că dumnezeu este cauza de sine *(după prop. XI)* și *(după prop. XVI și cor. ei)* a tuturor lucrurilor. Deci puterea lui dumnezeu prin care există și acționează el și toate lucrurile este însăși esența lui. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXV

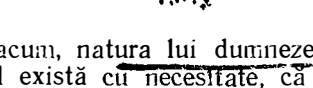
Tot ce concepem ca fiind în puterea lui dumnezeu există în chip necesar.

DEMONSTRAȚIE: Tot ce este în puterea lui dumnezeu trebuie *(după prop. prec.)* să fie cuprins în așa chip în esența sa, încît să rezulte dintr-însa cu necesitate. În consecință, există în chip necesar. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXVI

Nu există nimic din a cărui natură să nu rezulte vreun efect.

DEMONSTRAȚIE: Orice există exprimă în chip sigur și determinat natura sau esența lui dumnezeu *(după cor. prop. XXV)*, adică *(după prop. XXXIV)* tot ce există exprimă în chip sigur și determinat puterea lui dumnezeu, care este cauza tuturor lucrurilor, și deci *(după prop. XVI)* din tot ce există trebuie să rezulte vreun efect. *C.e.d.d*



Am explicat, pînă acum, natura lui dumnezeu și proprietățile sale, anume: că el există cu necesitate, că este unic, că există și lucrează numai datorită necesității naturii sale, că

este cauza liberă a tuturor lucrurilor și anume în ce chip, că toate lucrurile sînt în dumnezeu și depind de el în așa fel, încît nimic nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără el, în sfîrșit, că toate lucrurile au fost predeterminate de către dumnezeu — desigur nu prin libertatea voinței sale sau prin bunul său plac absolut, ci prin natura lui absolută sau prin puterea lui infinită.

Mai departe, oricînd mi s-a dat prilejul, am avut grijă să înlătur prejudecățile care puteau împiedica înțelegerea demonstrațiilor mele. Cum însă rămîn încă destule prejudecăți care, și ele, mai ales ele, au putut și pot împiedica foarte mult ca oamenii să înțeleagă înlănțuirea lucrurilor, așa cum am explicat-o, am găsit cu cale să supun aceste prejudecăți examenului rațiunii.

În adevăr, toate prejudecățile pe care îmi propun să le arăt aici depind de una singură: anume, că oamenii presupun, în general, că toate lucrurile naturale lucrează, întocmai ca și ei, în vederea unui scop[1], ba chiar ei susțin, ca sigur, că dumnezeu însuși dirijează toate lucrurile spre un anumit scop. Ei spun, așadar, că dumnezeu a făcut totul pentru om, iar pe om ca să-l slăvească. Voi lua deci în considerație mai întîi această singură prejudecată, căutînd *în primul rînd* cauza pentru care cei mai mulți se complac în ea; de altfel, toți sînt înclinați de la natură s-o îmbrățișeze. *În al doilea rînd,* voi arăta falsitatea ei și, în sfîrșit, cum au izvorît din ea prejudecățile despre *bine* și despre *rău,* despre *merit* și despre *păcat,* despre *laudă* și despre *ocară,* despre *ordine,* și despre *dezordine,* despre *frumusețe* și despre *urîțenie,* și despre altele de felul acesta. Nu este locul aici să deduc aceasta din natura minții omenești. Va fi de ajuns să iau aici ca principiu ceea ce toți trebuie să recunoască, anume că toți oamenii se nasc neștiutori în ce privește cauzele lucrurilor și că toți au dorința de a căuta ceea ce le este folositor, dorință de care ei sînt conștienți.

Din aceasta urmează: 1) că oamenii se cred liberi, întrucît sînt conștienți de voințele și de poftele lor, dar nu se gîndesc, nici măcar în vis, la cauzele care îi fac să pofteaască și să voiască, fiindcă le ignorează; mai urmează: 2) că oamenii să-

[1] Consecvent concepției sale asupra necesității tuturor lucrurilor și fenomenelor din natură, Spinoza combate aci *finalismul* și *superstiția.*

vîrsesc totul în vederea unui scop, adică pentru folosul pe care îl doresc. De aceea, ei năzuiesc totdeauna să cunoască numai cauzele finale ale lucrurilor petrecute și, cînd le-au aflat, sînt liniștiți, fiindcă nu mai au motiv să se îndoiască de ceva. Dacă însă ei nu le pot afla de la alții, nu le rămîne decît să se întoarcă spre ei înșiși și să reflecteze la scopurile de care ei înșiși sînt de obicei determinați în astfel de fapte, și în felul acesta ei apreciază cu necesitate mintea altora după propria lor minte. Cum, mai departe, ei găsesc în ei înșiși și în afară de ei multe mijloace care contribuie mult la obținerea propriului folos, ca, bunăoară, ochii pentru a vedea, dinții pentru a mesteca, plantele și animalele pentru hrană, soarele pentru a lumina, marea pentru a hrăni peștii, și altele, ei socotesc toate lucrurile naturale ca mijloace pentru folosul propriu. Și fiindcă știu că acele mijloace le-au găsit, nu le-au făcut ei, au ajuns să creadă că există altcineva care a făcut acele mijloace spre folosul lor.

După ce au socotit lucrurile ca mijloace, ei n-au mai putut să creadă că ele s-au făcut singure, ci au trebuit să conchidă, plecînd de la mijloacele pe care ei obișnuiesc a le pregăti, că există unul sau mai mulți cîrmuitori ai naturii, înzestrați cu aceeași libertate ca și omul, care le poartă de grijă în toate și care le-au făcut pe toate spre folosul lor. Pentru că n-au aflat niciodată ceva despre felul de a fi al acestora, ei au trebuit să-l aprecieze după al lor; de aceea, ei au admis că zeii le conduc pe toate spre folosul oamenilor, pentru ca să-i lege de ei, și să aibă de la ei cel mai mare respect. Astfel s-a ajuns ca fiecare să născocească, după mintea sa, un alt chip de a venera pe dumnezeu, pentru ca acesta să-l iubească pe el mai mult decît pe ceilalți și să călăuzească întreaga natură spre folosul poftei sale oarbe și a lăcomiei sale nesăturate. Așa s-a transformat această prejudecată în superstiție și a prins rădăcini adînci în spirite, făcîndu-i pe toți să se străduiască cu cea mai mare sîrguință să cunoască și să explice cauzele finale ale tuturor lucrurilor. Dar căutînd să arate că natura nu face nimic în zadar (sau care să nu fie în folosul oamenilor), se pare că ei n-au arătat decît că natura și zeii delirează ca și omul.

Iată pînă unde s-a ajuns! Printre atîtea lucruri din natură care le sînt prielnice, ei au trebuit să găsească și destule lucruri neprielnice, cum sînt furtunile, cutremurele, bolile etc., și au

crezut că acestea s-au întîmplat, fiindcă zeii s-au mîniat pe oameni din cauză că au fost jigniți de ei sau fiindcă au pîngărit cultul lor. În ciuda dezmințirilor zilnice pe care le dă experiența, arătînd printr-un număr nesfîrșit de exemple că lucrurile prielnice și neprielnice li se întîmplă deopotrivă și celor evlavioși și celor neevlavioși, ei nu s-au lepădat de o prejudecată învechită. Căci le-a fost lor mai ușor să pună aceasta în rîndul altor lucruri necunoscute, al căror folos nu-l cunoșteau, și astfel să rămînă mai departe în starea lor prezentă și înnăscută de ignorantă, decît să distrugă toată această construcție și să născocească alta nouă. De aceea, ei au admis ca ceva sigur că hotărîrile zeilor depășesc cu totul priceperea oamenilor. Această singură cauză ar fi fost de ajuns pentru ca adevărul să rămînă veșnic ascuns neamului omenesc, dacă matematica — știința esențelor și proprietăților figurilor, nu a scopurilor — n-ar fi dezvăluit oamenilor o altă normă de adevăr. În afară de matematică, pot fi invocate și alte temeiuri (de prisos a le înșira aci), prin care oamenii puteau ajunge să-și dea seama de aceste prejudecăți comune și să fie conduși la adevărata cunoaștere a lucrurilor.

Prin aceasta am explicat îndeajuns ceea ce am făgăduit în primul rînd. Dar pentru a dezvălui că natura nu-și are nici un scop dinainte fixat și că toate cauzele finale nu sînt decît închipuiri omenești, nu este nevoie de prea multe cuvinte. Cred, în adevăr, că, arătînd de unde izvorăște această prejudecată, am stabilit aceasta temeinic, atît prin fundamente și cauze, cît și prin propoziția XVI și corolarele propoziției XXXII și, în afară de aceasta, prin toate acele dovezi prin care am arătat că în natură totul se desfășoară cu o necesitate veșnică și cu o perfecțiune suverană. Aci voi adăuga totuși că această doctrină a scopurilor răstoarnă cu totul natura. Căci ceea ce în realitate este cauză, ea consideră efect, și invers. Apoi ceea ce de la natură este înainte, ea spune că este după[1]. În sfîrșit, ceea ce este mai presus de orice și cu totul perfect, ea îl face cu totul imperfect. Căci (trecînd cu vederea primele două puncte, care sînt evidente prin sine), cum se constată din propozițiile XXI, XXII și XXIII, acel efect este cel mai perfect care este produs

[1] Finalitatea implică o cauzalitate răsturnată, adică prioritatea scopului față de cauza care îl va realiza: întîi avem un scop, apoi îl realizăm.

nemijlocit de dumnezeu și cu cît un efect are nevoie de mai multe cauze mijlocitoare pentru a fi produs, cu atît este mai imperfect. Dacă, dimpotrivă, lucrurile care sînt produse nemijlocit de dumnezeu au fost făcute pentru ca dumnezeu să-și atingă scopul, atunci cele din urmă, din cauza cărora au fost făcute cele dinainte, ar fi cu necesitate cele mai însemnate dintre toate.

Apoi, această doctrină suprimă perfecția lui dumnezeu, căci, dacă dumnezeu lucrează în vederea unui scop, el dorește cu necesitate ceva ce-i lipsește. Deși teologii și metafizicienii deosebesc un scop al trebuinței de un scop al asimilării[1], ei recunosc totuși că dumnezeu a făcut totul pentru sine, nu pentru lucrurile care trebuiau create, deoarece, în afară de dumnezeu, nu pot invoca nimic altceva înainte de creație, în vederea căruia el să fi lucrat.

Ei sînt deci constrînși să admită că lui dumnezeu îi lipseau lucrurile pentru care a voit să pregătească mijloace și că dorea să le aibă, cum se înțelege de la sine. Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că adepții acestei doctrine, voind să-și arate iscusința în invocarea de scopuri ale lucrurilor, au recurs la un nou mod de argumentare pentru a dovedi doctrina lor, anume reducerea, nu la imposibil, ci la ignoranță; — ceea ce arată că această doctrină nu dispunea de nici un alt mijloc de argumentare. Dacă, bunăoară, de pe un acoperiș a căzut o piatră în capul cuiva și l-a ucis, ei demonstrează că piatra ar fi căzut pentru a ucide pe acel om. Căci dacă ea n-ar fi căzut în vederea acestui scop, voit de dumnezeu, (spun ei) cum se face că atîtea împrejurări (adesea se potrivesc multe deodată) s-au putut potrivi în acea întîmplare? Poate că veți răspunde că s-a întîmplat fiindcă sufla vîntul și omul avea drumul pe acolo. Dar, ei stăruie: de ce suflă vîntul tocmai în acel moment? De ce tocmai în acel moment omul avea drumul pe acolo? Dacă din nou veți riposta: vîntul s-a pornit tocmai atunci, pentru că marea, cu o zi mai înainte, timpul fiind pînă atunci liniștit,

[1] *Toma d'Aquino* (1225—1274), teolog, unul din cei mai reprezentativi filozofi scolastici și ideologi ai feudalismului, susține că dumnezeu nu a creat lumea dintr-o nevoie, cu scopul de a împlini o lipsă (*finis indigentiae*), ci cu scopul de a o face să se asemene cu el, să se „asimileze" (*finis assimilationis*) bunătății și perfecției divine. (*Summa teologica*, I, chestiunea 44, art. 4).

a început să se agite, iar omul a fost poftit de un prieten, ei vor stărui iarăși — căci întrebările n-au sfîrșit — de ce însă se agita marea? De ce omul a fost poftit tocmai în acel moment? Și o țin înainte așa, punînd nesfîrșite întrebări despre cauzele cauzelor, pînă ce vor găsi refugiul în voința lui dumnezeu, adică în adăpostul ignoranței.

De asemenea, cînd privesc alcătuirea corpului omenesc, ei se arată uimiți și, fiindcă nu cunosc cauzele unei arte atît de înalte, conchid că ea n-a fost întocmită pe cale mecanică, ci printr-o artă divină și supranaturală, și că s-a constituit în așa fel, încît nici o parte să nu vatăme pe cealaltă. Și astfel se întîmplă că cine caută cauzele adevărate ale minunilor, cine se străduiește să înțeleagă lucrurile naturale ca om de știință, iar nu să le admită ca un prost, este considerat adesea drept eretic și nelegiuit[1] și este înfierat ca atare de acei pe care mulțimea îi cinstește ca pe tălmăcitori atît ai naturii, cît și ai zeilor. Căci ei știu că prin înlăturarea ignoranței se suprimă uimirea, adică unicul lor mijloc de a argumenta și de a-și păstra autoritatea. Dar le las pe acestea și trec acum la ceea ce m-am hotărît să tratez *în al treilea rînd*.

După ce s-au convins că tot ce se întîmplă se face în folosul lor, oamenii au trebuit să creadă că în orice lucru principalul este ceea ce le aduce cît mai mare folos și că toate lucrurile care îi afectează cît mai plăcut, sînt cele mai de seamă. In felul acesta, ei au trebuit să-și formeze noțiunile prin care se explică naturile lucrurilor, anume: *bine, rău, ordine, dezordine, cald, frig, frumusețe, urîțenie*; iar fiindcă se socotesc liberi, au apărut noțiuni ca *laudă* și *ocară, păcat* și *merit*. Pe cele din urmă le voi explica, după ce mă voi ocupa de natura omenească; însă pe cele dintîi le voi explica aci pe scurt.

Tot ce contribuie la bunăstarea lor și la cultul lui dumnezeu, oamenii au numit *bine*, iar contrariul — *rău*[2]. Și deoarece

[1] De fapt, Spinoza a fost acuzat de ateism. A se vedea scrisoarea 42 (*Colecția „Texte filozofice", Spinoza*, ed. cit., p. 226).

[2] Pentru Spinoza nu există bine sau rău în sens absolut, ci numai în sens relativ, în raport cu dorința: noi dorim un lucru, nu pentru că îl considerăm bun, ci îl considerăm bun pentru că îl dorim și dorim lucrurile pe care le socotim folositoare pentru păstrarea vieții noastre (*nota la prop. IX, P. III*): nimic nu este „mai folositor omului decît omul care trăiește condus de rațiune" (*cor. I, prop. XXXV, P. IV*).

acei care nu cunosc natura lucrurilor nu afirmă nimic despre lucruri, ci se mărginesc să și le închipuie, luînd imaginația drept inteligență, ei cred cu tărie că *ordinea* este în lucruri, ignorînd și natura lucrurilor și natura lor proprie. Cînd lucrurile sînt reprezentate prin simțuri, cînd sînt în așa fel dispuse, încît pot fi imaginate ușor și, prin urmare, ușor reamintite, atunci le numim *bine ordonate,* iar contrar, *rău ordonate* sau *dezordonate.* Și fiindcă ne plac înainte de orice lucrurile pe care ni le putem imagina cu ușurință, oamenii preferă ordinea în locul confuziei, ca și cum ordinea ar fi ceva în natură, în afară de imaginația noastră. Ei spun că dumnezeu a creat toate lucrurile ordonat și, în acest chip, fără să-și dea seama, afirmă că dumnezeu are imaginație; afară numai, poate, dacă ei nu vor ca dumnezeu, de grija imaginației omenești, să fi dispus toate lucrurile în așa fel, încît oamenii să le poată imagina cît mai ușor. Și poate că pentru ei nu constituie o piedică faptul că se găsesc nesfîrșite lucruri care depășesc cu mult imaginația noastră și, un mare număr care, datorită slăbiciunii ei, o zăpăcesc. Dar, destul asupra acestui punct.

Celelalte noțiuni nu sînt decît moduri de a imagina ce afectează imaginația în diferite chipuri; cu toate acestea, ignoranții le socotesc atribute principale ale lucrurilor, fiindcă, așa cum am spus înainte, ei cred că toate lucrurile au fost făcute pentru ei, și ei numesc natura unui lucru oarecare bună sau rea, sănătoasă sau nesănătoasă și coruptă, după modul cum sînt afectați de ea. Bunăoară, dacă mișcarea pe care nervii o primesc de la obiectele reprezentate prin ochi contribuie la sănătate, atunci obiectele care o cauzează sînt numite *frumoase,* în caz contrar *urîte.* Apoi pe acele care acționează asupra simțului prin nări ei le numesc frumos mirositoare sau urît mirositoare; prin limbă, dulci sau amare, gustoase sau insipide etc.; prin pipăit, tari sau moi, aspre sau netede etc. În sfîrșit, despre acele care acționează asupra urechilor, se spune că produc un zgomot, un sunet sau o armonie, iar în ce privește aceasta din urmă, oamenii au fost atît de nebuni, încît au crezut că dumnezeu simte plăcerea armoniei. Nu lipsesc filozofii care sînt convinși că mișcările cerești produc armonie[1]. Toate acestea ne

[1] Este vorba de pitagoricieni, adepții filozofului grec antic idealist Pitagora (cca. 571—479 î.e.n.). Ei au contribuit la dezvoltarea matematicii și astronomiei.

arată îndeajuns că fiecare judecă lucrurile după dispoziția creierului sau, mai degrabă, ia modificările imaginației drept lucruri. Nu este deci de mirare (pentru a nota în treacăt) că s-au iscat între oameni atîtea controverse, cîte constatăm, din care s-a născut în cele din urmă scepticismul[1]. Căci, deși corpurile omenești concordă în multe privințe, ele se deosebesc, totuși, în foarte multe altele și, ca urmare, ceea ce unuia i se pare bun, altuia i se pare rău; ceea ce pentru unul este ordonat, pentru altul este dezordonat; ceea ce pentru unul este plăcut, pentru altul este neplăcut, și tot așa despre celelalte. Nu stăruiesc aci asupra acestora, atît pentru că nu este locul să le tratez pe larg, cît și fiindcă toți le-au exprimat îndeajuns. În adevăr, auzim din gura tuturor: „Cîte capete, atîtea păreri"; „Fiecare ține la părerea lui"; „Părerile se deosebesc tot așa de mult ca și gusturile". Aceste zicători ne arată îndeajuns că oamenii judecă lucrurile după cum este dispoziția creierului și că mai degrabă își imaginează lucrurile decît le cunosc. Căci dacă oamenii ar cunoaște lucrurile, acestea, cum mărturisește matematica, dacă nu i-ar atrage pe toți, cel puțin i-ar convinge pe toți.

Vedem, așadar, că toate noțiunile prin care mulțimea obișnuiește să explice natura nu sînt decît moduri de a imagina și ele nu ne arată natura vreunui lucru, ci numai alcătuirea imaginației. Și fiindcă ele au un nume, ca și cum ar fi existențe independente de imaginație, eu le numesc, nu existențe raționale[2], ci existențe imaginare[3]. Astfel toate argumentele care sînt scoase în contra noastră din asemenea noțiuni pot fi ușor respinse. Însă mulți obișnuiesc să argumenteze în chipul acesta: dacă toate lucrurile sînt urmări necesare din natura atotperfectă a lui dumnezeu, de unde izvorăsc atunci atîtea imperfecții în natură? Adică, de unde provine corupția lucrurilor, pînă la miros respingător, de unde urîțenia, pînă la dezgust, de unde

[1] Curent filozofic a cărui teză de bază este îndoiala în ce privește posibilitatea cunoașterii adevărului obiectiv. Întemeietorul acestui curent în Grecia antică a fost Pyrrhon (cca. 360—270 î.e.n.), de unde pirrhonismul. Reprezentantul său de seamă în epoca modernă a fost Hume. (1711—1776).

[2] *Entia rationis*, abstracții care ajută imaginația să rețină, să explice și să-și reprezinte mai ușor lucrurile cunoscute (după definiția dată de Spinoza, în *Cugetări metafizice*, I, cap. I).

[3] *Entia rationis* și *entia imaginationis*.

confuzia, răul, păcatul etc.? Dar, cum am spus, este ușor să răspundem. Perfecția lucrurilor trebuie apreciată numai după natura și puterea lor. Căci lucrurile nu sînt mai mult sau mai puțin perfecte fie că încîntă, fie că impresionează neplăcut simțurile oamenilor; fie că convin naturii umane, fie că îi sînt potrivnice. Celor ce întreabă: de ce nu i-a creat dumnezeu pe toți oamenii în așa fel, încît să se conducă numai după prescripțiile rațiunii, eu le răspund doar atît: că el a avut destulă materie ca să creeze tot felul de lucruri, de la treapta cea mai înaltă de perfecție, pînă la cea mai de jos, sau mai bine zis legile naturii lui au fost atît de cuprinzătoare, încît ajung pentru crearea tuturor lucrurilor pe care le poate concepe un intelect infinit, așa cum am demonstrat în propoziția XVI. Acestea sînt prejudecățile pe care țineam să le amintesc aci. Dacă mai rămîn și altele de aceeași teapă, oricine va putea, cu puțină reflecție, să se dezbare de ele.

PARTEA A DOUA

DESPRE NATURA ȘI ORIGINEA SUFLETULUI

PREFAȚĂ

Trec acum la explicarea lucrurilor care au trebuit să decurgă cu necesitate din esența lui dumnezeu sau din existența eternă și infinită. Nu însă a tuturor, căci am demonstrat în propoziția XVI din partea I că din esența lui dumnezeu trebuie să decurgă lucruri infinite, într-o infinitate de moduri, ci le voi explica numai pe acelea, care pot să ne ducă oarecum de mînă la cunoașterea sufletului omenesc și a fericirii sale supreme.

DEFINIȚII

I. Numesc *corp* un mod care exprimă într-un chip sigur și determinat esența lui dumnezeu, întrucît este considerat ca lucru întins[1]. A se vedea cor. prop. XXV, P. I.

II. Spun că *esența* unui anumit lucru este ceva care, fiind dat, lucrul există cu necesitate dar care, fiind suprimat, este cu necesitate suprimat și lucrul; sau ceva fără de care lucrul nu poate nici să existe, nici să fie conceput, și, invers, ceva ce nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără acel lucru.

III. Numesc *idee* un concept al sufletului pe care sufletul îl formează pentru că el este un lucru cugetător.

[1] Care are întindere, care este spațial

LĂMURIRE: *Spun mai bine concept decît percepție, pentru că numele de percepție pare a arăta că sufletul este pasiv față de obiect, pe cînd conceputul pare a exprima o acțiune a sufletului.*

IV. Numesc *idee adecvată* ideea care, întrucît este considerată în sine, fără relație cu obiectul, are toate proprietățile sau caracterele intrinsece ale ideii adevărate.

LĂMURIRE: *Spun intrinsece ca să exclud acea* (proprietate) *care este extrinsecă, anume acordul ideii cu obiectul ei.*

V. *Durata* este continuarea nedefinită a existenței.

LĂMURIRE: *Spun indefinită pentru că nu poate să fie niciodată determinată prin însăși natura lucrului existent și nici prin cauza eficientă, care într-adevăr dă naștere cu necesitate existenței lucrului, dar nu o exclude.*

VI. Prin *realitate* și *perfecție* înțeleg unul și același lucru.

VII. Numesc *lucruri particulare,* lucrurile care sînt mărginite și au o existență determinată. Dacă mai mulți indivizi conlucrează la aceeași acțiune, în așa fel încît toți sînt deodată cauza unui singur efect, îi consider pe toți, în această privință, ca pe un singur lucru individual.

AXIOME

I. Esența omului nu include existența necesară, adică se poate, în ordinea naturii, ca un om sau altul să existe, după cum se poate să nu existe.

II. Omul gîndește.

III. Modurile gîndirii, ca iubirea, dorința și toate celelalte afecte ale sufletului, oricum le-am numi, nu pot exista decît dacă există în același individ ideea unui lucru iubit, dorit etc. Însă ideea poate să existe, chiar dacă nu există nici un alt mod al gîndirii.

IV. Noi simțim că un corp este afectat în multe chipuri.

V. Noi nici nu simțim, nici nu percepem vreun lucru individual în afară de corpuri și de modurile gîndirii.

A se vedea postulatele de la sfîrșitul prop. XIII.

PROPOZIȚII

Propoziția I

Cugetarea este un atribut al lui dumnezeu, adică dumnezeu[1] *este lucru cugetător*[2].

DEMONSTRAȚIE: Cugetările particulare, adică această sau acea cugetare sînt moduri care exprimă natura lui dumnezeu într-un chip sigur și determinat *(după cor. prop. XXV, P. I)*. Deci *(vezi def. V, P. I)* atributul al cărui concept îl includ toate cugetările particulare, atribut prin care acestea se și concep, aparține lui dumnezeu. Cugetarea este deci unul din atributele infinite ale lui dumnezeu, care îi exprimă esența eternă și infinită *(vezi def. VI din P. I)*, adică dumnezeu este lucru cugetător. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Propoziția aceasta mai este evidentă prin aceea că noi putem să concepem o existență cugetătoare[3] infinită. Căci cu cît o existență cugetătoare poate gîndi mai multe lucruri, cu atît noi concepem că ea cuprinde mai multă realitate sau perfecție. Deci entitatea care poate cugeta o infinitate de lucruri în chipuri infinite este cu necesitate infinită în puterea de a gîndi. Așadar, fiindcă luînd în considerare numai gîndirea, putem concepe o existență infinită, gîndirea este cu necesitate *(după def. IV și VI, P. I)* unul din atributele infinite ale lui dumnezeu — cum am voit să arătăm.

[1] Substanța, natura.
[2] *Res cogitans.*
[3] *Ens cogitans.*

Propoziția II

Întinderea este un atribut al lui dumnezeu, adică dumnezeu este lucru întins[1].

DEMONSTRAȚIE: În acest caz se procedează în același chip ca în demonstrația propoziției precedente.

Propoziția III

In dumnezeu există cu necesitate ideea atit a esenței sale cît și a tot ce rezultă cu necesitate din esența sa.

DEMONSTRAȚIE: Într-adevăr dumnezeu *(după prop. I de aci)* poate gîndi o infinitate de lucruri într-o infinitate de moduri, sau *(ceea ce este același lucru după prop. XVI, P. I)* să formeze ideea esenței sale și a tuturor lucrurilor care rezultă cu necesitate dintr-însa. Însă tot ce este în puterea lui dumnezeu există cu necesitate *(după prop. XXXV, P. I)*. Deci o atare idee există cu necesitate și *(după prop. XV, P. I)* nu poate exista decît în dumnezeu. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Mulțimea înțelege prin puterea lui dumnezeu voința liberă a lui dumnezeu și autoritatea lui asupra tuturor lucrurilor care există, și de aceea toate lucrurile sînt considerate în mod obișnuit contingente. Căci se spune că dumnezeu are puterea de a distruge și de a nimici totul. Apoi, puterea lui dumnezeu este comparată de cele mai multe ori cu aceea a regilor. Dar am respins aceasta în corolarele I și II ale propoziției XXXII din partea I, iar în propoziția XVI din partea I am arătat că dumnezeu lucrează cu aceeași necesitate cu care se cunoaște pe sine; adică, așa după cum rezultă din necesitatea naturii divine (cum o admit toți, în unanimitate) ca dumnezeu să se cunoască pe sine, rezultă de asemenea cu aceeași necesitate ca dumnezeu să producă o infinitate de acțiuni într-o infi-

[1] *Res extensa,* lucru (sau ființă) care are întindere, adică este material, corporal [Vezi cor. II, prop. XIV, P. I. În nota prop. XV, P. I, „*Substantiam ipsam corpoream sive extensam*" (însăși substanța corporală sau întinsă)].

nitate de moduri. Apoi, am arătat, în propoziția XXXIV din partea I, că puterea lui dumnezeu nu este decît esența activă[1] a lui dumnezeu. De aceea ne este tot atît de imposibil să-l concepem pe dumnezeu ca neacționînd, pe cît ne este să-l concepem ca nefiind[2]. Mai mult, dacă aș ține să continuu aceste considerații, aș putea să arăt că acea putere pe care mulțimea i-o atribuie lui dumnezeu cu închipuirea nu numai că este omenească (ceea ce arată că mulțimea îl concepe pe dumnezeu la fel ca pe om sau ca asemănător omului), ci include și slăbiciune. Dar nu vreau să vorbesc mereu despre aceeași chestiune. Îl rog numai din nou pe cititor să examineze și să reexamineze ceea ce am spus despre aceasta în prima parte, de la propoziția XVI pînă la sfîrșit. Căci nimeni nu va putea percepe corect ceea ce vreau să spun, dacă nu are toată grija de a nu confunda puterea lui dumnezeu cu puterea sau cu autoritatea regilor.

Propoziția IV

Ideea de dumnezeu, din care rezultă o infinitate de lucruri într-o infinitate de moduri, nu poate fi decît unică.

DEMONSTRAȚIE: Intelectul infinit nu cuprinde nimic în afară de atributele lui dumnezeu și de modificările sale *(după prop. XXX, P. I).*

Însă dumnezeu este unic *(după cor. I. al prop. XIV, P, I).* Deci ideea de dumnezeu din care rezultă o infinitate de lucruri într-o infinitate de moduri nu poate fi decît unică. *C.e.d.d.*

Propoziția V

Ființa formală[3] *a ideilor îl are pe dumnezeu drept cauză numai întrucît e considerat lucru cugetător, dar nu întrucît este*

---

[1] *Actuosa essentia* este o definire tipic spinozistă a divinității.

[2] Prin urmare, Spinoza leagă inseparabil mișcarea, schimbarea, de materie.

[3] Ființa (existența) *formală,* în limbajul scolastic înseamnă ființa reală, în opoziție cu existența *obiectivă* care înseamnă existența în gîndire (ca obiect al gîndirii), adică ideea [„lucrurile particulare... ființa lor obiectivă, adică ideile lor" (prop. VIII, P. II)].

considerat sub aspectul altui atribut. Adică atît ideile atributelor lui dumnezeu, cît și ale lucrurilor particulare au drept cauză eficientă nu însești obiectele acestor idei sau lucrurile percepute, ci pe dumnezeu însuși întrucît este lucru cugetător.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta reiese evident din propoziția III a acestei părți. Acolo într-adevăr am conchis că dumnezeu poate forma o idee a esenței sale și a tuturor lucrurilor care rezultă cu necesitate dintr-însa, numai pe temeiul acesta, anume că dumnezeu este lucru cugetător, și nu fiindcă ar fi obiectul ideii sale. Iată de ce ființa formală a ideilor îl are pe dumnezeu drept cauză, întrucît el este lucru cugetător. Dar aceasta se mai demonstrează și altfel, în chipul următor. Ființa formală a ideilor este un mod al gîndirii *(cum se înțelege de la sine)*, adică *(după cor. prop. XXV, P. I)* un mod care exprimă într-un anumit fel natura lui dumnezeu, întrucît el este lucru cugetător, și astfel *(după prop. X, P. I)* nu include noțiunea nici unui alt atribut al lui dumnezeu, și, prin urmare *(după ax. IV, P. I.)*, nu este efectul nici unui alt atribut decît al gîndirii. Deci ființa formală a ideilor are drept cauză pe dumnezeu numai întrucît este considerat ca lucru cugetător etc. *C.e.d.d.*

Propoziția VI

Modurile fiecărui atribut au drept cauză pe dumnezeu, numai întrucît dumnezeu este considerat sub aspectul atributului ale cărui moduri sînt, și nu întrucît este considerat sub aspectul oricărui alt atribut.

DEMONSTRAȚIE: Într-adevăr, fiecare atribut este conceput prin sine și fără de un altul *(după prop. X, P. I)*. De aceea modurile fiecărui atribut includ ideea atributului lor, nu însă pe a altuia; și astfel *(după ax. IV, P. I)* îl au drept cauză pe dumnezeu întrucît este considerat sub aspectul acelui atribut ale cărui moduri sînt, și nu întrucît este considerat sub aspectul oricărui alt atribut. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aici reiese că ființa formală a lucrurilor[1] care nu sînt moduri ale gîndirii nu rezultă din natura divină

[1] Citește: existența reală a lucrurilor.

pentru motivul că ea a cunoscut mai întîi lucrurile. Ci lucrurile despre care dumnezeu are idee rezultă și se conchid din atributele lor în același fel și cu aceeași necesitate cu care am dovedit că ideile rezultă din atributul gîndirii.

Propoziția VII

Ordinea și înlănțuirea ideilor sînt înseși[1] *ordinea și înlănțuirea lucrurilor.*

DEMONSTRAȚIE: Aceasta se vede din axioma IV, partea I. Căci ideea oricărui lucru cauzat atîrnă de cunoașterea cauzei al cărei efect este.

COROLAR: De aici reiese că puterea de a gîndi a lui dumnezeu este egală cu puterea lui actuală de a acționa. Adică tot ce rezultă formal din natura infinită a lui dumnezeu rezultă în dumnezeu, și obiectiv, din ideea lui, în aceeași ordine și în aceeași înlănțuire.

NOTĂ: Înainte de a păși mai departe, trebuie să ne reamintim aici ceea ce am arătat mai sus, anume că tot ce poate fi perceput de către intelectul infinit ca ceva ce constituie esența substanței aparține numai substanței unice, și deci că substanță cugetătoare și substanță întinsă sînt una și aceeași substanță, care este înțeleasă cînd sub aspectul unui atribut, cînd sub aspectul altui atribut. Tot astfel, un mod al întinderii și ideea acelui mod sînt unul și același lucru, însă exprimat în două feluri; ceea ce unii evrei par a fi întrevăzut ca prin ceață, anume acei care admit că dumnezeu, intelectul lui și lucrurile cunoscute de el sînt unul și același lucru. Bunăoară, un cerc care există în natură și ideea cercului existent, idee care de asemenea este în dumnezeu, sînt unul și același lucru exprimat sub aspectul unor atribute diferite. Astfel, fie că vom concepe natura sub aspectul atributului întinderii, fie că o vom concepe sub aspectul atributului cugetării, fie sub aspectul ori-

[1] *Idem*, tot una cu, aceeași realitate; adică „un mod al *întinderii* și *ideea* acelui mod sînt *unul și același lucru*" (vezi lămurirea în nota imediat următoare).

cărui alt atribut, vom găsi totdeauna una și aceeași ordine sau una și aceeași înlănțuire cauzală, adică aceleași lucruri decurgînd unele din altele. Iar dacă am spus că dumnezeu este cauza unei idei, bunăoară a aceleia de cerc întrucît dumnezeu nu este decît lucru cugetător, și a cercului numai întrucît dumnezeu nu este decît lucru întins, singurul meu motiv de a vorbi astfel a fost că nu se poate concepe ființa formală a ideii cercului decît cu ajutorul unui alt mod de a gîndi, care este cauza lui cea mai apropiată, și aceasta din nou cu ajutorul altuia, și astfel la infinit. Așa încît, atîta timp cît lucrurile sînt considerate ca moduri ale cugetării, trebuie să explicăm ordinea întregii naturi sau înlănțuirea cauzelor numai în atributul cugetării. Iar întrucît ele sînt considerate ca moduri ale întinderii, de asemenea, ordinea întregii naturi, adică înlănțuirea cauzelor trebuie să fie explicată numai în atributul întinderii. Și înțeleg la fel pentru celelalte atribute. Iată de ce dumnezeu, întrucît este constituit dintr-o infinitate de atribute, este în realitate cauza lucrurilor așa cum sînt în sine. Deocamdată, nu pot explica aceasta mai clar.

Propoziția VIII

Ideile lucrurilor particulare sau ale modurilor care nu există trebuie să fie cuprinse în ideea infinită a lui dumnezeu la fel cum sînt cuprinse în atributele lui dumnezeu esențele formale ale lucrurilor particulare sau ale modurilor.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție este evidentă prin propoziția precedentă. Dar ea este înțeleasă mai clar prin nota precedentă.

COROLAR: De aci rezultă că atîta timp cît lucrurile particulare nu există decît întrucît sînt cuprinse în atributele lui dumnezeu, ființa lor obiectivă, adică ideile lor, nu există întrucît există ideea infinită de dumnezeu; și deîndată ce se spune că lucrurile particulare există, nu numai întrucît sînt cuprinse în atributele lui dumnezeu, ci de asemenea întrucît se spune că ele durează, ideile lor includ de asemenea existența, prin care se spune că ele durează.

NOTĂ: Dacă cineva dorește un exemplu pentru o explicație mai amplă a acestei chestiuni, desigur că nu voi putea da aici unul care să explice adecvat ceea ce discut aici, dat fiind că lucrul acesta este unic în felul său. Mă voi osteni totuși să-l lămuresc cît voi putea. Se știe că cercul este de așa natură, încît dreptunghiurile formate din segmentele tuturor liniilor drepte care se taie în același punct sînt egale între ele[1]. De aceea în cerc sînt cuprinse infinit de multe dreptunghiuri egale între ele. Și totuși nu se poate spune despre nici unul dintr-însele că există decît întrucît există cercul, și nu se poate spune nici că ideea vreunuia din aceste dreptunghiuri există decît întrucît ea este cuprinsă în ideea cercului. Să presupunem că din aceste infinit de multe dreptunghiuri nu există decît două, anume E și D. Desigur ideile acestor două dreptunghiuri nu există numai întrucît sînt cuprinse în ideea cercului, ci și întrucît ele includ existența acelor dreptunghiuri. Ceea ce face că ele se deosebesc de celelalte idei ale celorlalte dreptunghiuri.

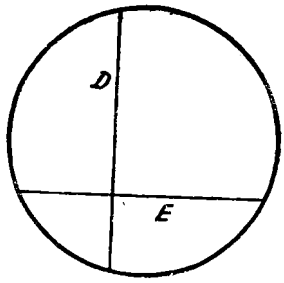


Fig. 2

Propoziția IX

Ideea unui lucru particular care există actual îl are drept cauză pe dumnezeu, nu întrucît dumnezeu este infinit, ci întrucît este considerat ca fiind afectat de ideea unui alt lucru particular care există actual, idee a cărei cauză este de asemenea dumnezeu întrucît este afectat de o a treia, și tot așa la infinit.

DEMONSTRAȚIE: Ideea unui lucru particular care există actual este un mod particular al cugetării și deosebit de celelalte *(după cor. și nota prop. VIII de aci)*, și de aceea *(după prop. VI. de aci)* îl are drept cauză pe dumnezeu numai întru-

[1] Spinoza folosește termenul de dreptunghi, pentru că puterea unui punct interior unui cerc față de acest cerc, exprimată prin produsul segmentelor determinate de punct pe fiecare pereche de coarde care se întretaie în el, reprezintă aria unui dreptunghi. Acest produs fiind constant, avem în cerc o infinitate de dreptunghiuri echivalente (sau, cum spune Spinoza, egale).

cît acesta este lucru cugetător; dar nu întrucît este lucru cugetător în sens absolut *(după prop. XXVII, P. I)*, ci întrucît este considerat ca afectat de un alt mod al cugetării, a cărui cauză este de asemenea dumnezeu întrucît este afectat de către un alt mod al cugetării, și așa la infinit. Dar ordinea și înlănțuirea ideilor *(după prop. VII a acestei părți)* sînt aceleași cu ordinea și înlănțuirea cauzelor. Deci ideea unui anumit lucru particular este cauza altei idei, adică dumnezeu întrucît este considerat ca fiind afectat de o altă idee[1], și aceasta de asemenea, întrucît dumnezeu este afectat de o alta, și așa la infinit. *C.e.d.d.*

COROLAR: Pentru tot ce se întîmplă în obiectul particular al unei idei oarecare există o cunoaștere în dumnezeu, numai fiindcă el are ideea acestui obiect.

DEMONSTRAȚIE: Pentru orice se întîmplă în obiectul vreunei idei există o idee în dumnezeu *(după prop. III de aci)*, nu întrucît el este infinit, ci întrucît este considerat ca fiind afectat de o altă idee a unui lucru particular *(după prop. prec.)*. Dar *(după prop. VII de aci)*, ordinea și înlănțuirea ideilor sînt aceleași cu ordinea și înlănțuirea lucrurilor. Deci cunoașterea a ceea ce se întîmplă într-un obiect particular va fi în dumnezeu, numai fiindcă el are ideea acestui obiect. *C.e.d.d.*

Propoziția X

Natura substanței nu aparține omului[2], adică substanța nu constituie forma[3] omului.

DEMONSTRAȚIE: Natura substanței cuprinde în sine existența necesară *(după prop. VII p. I)*. Dacă, așadar, natura substanței ar aparține esenței omului, atunci, existînd substanța, ar exista și omul cu necesitate *(după def. II de aci)*; în consecință, omul ar exista cu necesitate — ceea ce *(după ax. I de aci)* este absurd. Deci etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această propoziție se mai demonstrează prin propoziția V, P. I; anume, că nu există două substanțe de aceeași

[1] Adică: de o altă idee a unui lucru particular.
[2] Adică: omul nu este substanță.
[3] Formă, ca și formal, înseamnă în limbaj scolastic realitate.

natură. Cum însă pot exista mai mulți oameni, natura substanței nu constituie forma omului. Această propoziție se învederează, cum poate ușor constata oricine, din celelalte proprietăți ale substanței, anume, că substanța este prin natura sa infinită, neschimbătoare, indivizibilă etc.

COROLAR: De aci rezultă că esența omului este constituită din anumite modificări ale atributelor lui dumnezeu. Căci natura substanței nu ține de esența omului *(după prop. prec.)*. Ea este, așadar, *(după prop. XV, P. I)* ceva care există în dumnezeu și care nu poate să existe, nici să fie conceput fără dumnezeu; cu alte cuvinte, *(după cor. prop. XXV, P. I)* este o modificare sau un mod care exprimă natura lui dumnezeu într-un fel anumit și determinat.

NOTĂ: Desigur toți trebuie să admită că nimic nu poate să existe și să fie conceput fără dumnezeu. Căci toți recunosc că dumnezeu este cauza unică a tuturor lucrurilor, atît a esenței, cît și a existenței lor, adică dumnezeu este cauza lucrurilor nu numai în ce privește devenirea lor, cum se spune, ci și în ce privește existența lor. Cei mai mulți spun totuși că de esența unui lucru ține acel ceva fără de care lucrul nu poate nici să existe, nici să fie conceput; deci sau ei cred că natura lui dumnezeu aparține esenței lucrurilor create, sau că lucrurile create pot exista sau pot fi concepute fără dumnezeu sau, ceea ce este mai sigur, ei nu sînt consecvenți. Ceea ce cred că se datorește faptului că ei n-au respectat metoda filozofică.

Căci ei trebuiau să aibă în vedere înainte de orice natura divină, pentru că atît prin cunoaștere, cît și prin natură, ea este prima în ordinea cunoștințelor; dimpotrivă, ei au pus-o ultima, iar lucrurile care sînt numite obiecte ale simțurilor, le-au socotit că sînt anterioare tuturor[1]. De unde a rezultat că, în timp ce ei aveau în vedere lucrurile naturii, nu s-au gîndit la nimic mai puțin decît la natura divină, iar cînd apoi și-au îndreptat mintea la natura divină, la nimic nu s-au gîndit mai puțin decît la aceste prime ficțiuni ale ei, pe care aceștia își întemeiaseră cunoașterea lucrurilor naturale, dat fiind că

[1] Enunțul acesta, foarte important pentru filozofia deductiv-matematică a lui Spinoza, pare a fi contrazis de ceea ce el însuși spune, în demonstrația prop. XLVII, P. II, unde afirmă că cele ce preced sînt cunoștințele particularului.

ele nu-i puteau ajuta cu nimic la cunoașterea naturii divine. De aceea nu este nicidecum de mirare, că ei se contrazic mereu.

Dar las la o parte aceasta. Căci gîndul meu era numai de a arăta motivul pentru care n-am spus că ține de esența unui lucru acel ceva fără de care lucrul nici nu poate să existe, nici să fie conceput; anume fiindcă lucrurile particulare nu pot fără dumnezeu nici să existe, nici să fie concepute, și totuși dumnezeu nu ține de esența lor. Am spus însă că acel ceva constituie cu necesitate esența unui lucru, care, fiind dat, lucrul există, și care, fiind suprimat, lucrul nu există. Sau acel ceva fără de care lucrul nu poate nici să existe, nici să fie conceput și care, invers, fără lucru nu se poate nici să existe, nici să fie conceput.

Propoziția XI

Ceea ce constituie, în primul rînd, existența actuală a sufletului omenesc nu este decît ideea unui lucru particular care există actual.

DEMONSTRAȚIE: Esența omului *(după cor. prop. prec.)* este constituită de anumite moduri ale atributelor lui dumnezeu, adică *(după ax. II de aci)* de moduri ale cugetării, din care *(după ax. III de aci)* ideea este, prin natura sa, anterioară și fiind dată, celelalte moduri (anume acele față de care ideea este anterioară prin natura sa) trebuie să existe în acel individ *(după aceeași ax.)*. Astfel, ideea este aceea care constituie în primul rînd existența sufletului omenesc. Dar nu ideea unui lucru neexistent. Căci atunci ideea însăși *(după cor. prop. VIII de aci)* nu se poate spune că există. Prin urmare, ea va fi ideea unui lucru care există actual, și nu a unui lucru infinit — ceea ce este absurd *(după ax. I de aci)* căci lucrurile infinite *(după prop. XXI și XXII, P. I)* trebuie să existe cu necesitate totdeauna. Deci, ceea ce constituie mai întîi ființa actuală a sufletului omenesc este ideea unui lucru particular care există actual. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă că sufletul omenesc este o parte din intelectul divin și deci, cînd spunem că sufletul omenesc percepe una sau alta, nu spunem decît că dumnezeu, nu întrucît este infinit, ci întrucît se manifestă prin natura sufletului

omenesc, sau întrucît constituie esenţa sufletului omenesc, are cutare sau cutare idee. Iar cînd spunem că dumnezeu are cutare sau cutare idee, nu numai întrucît el constituie natura sufletului omenesc, ci întrucît, dimpreună cu sufletul omenesc, are şi ideea altui lucru, atunci spunem că sufletul omenesc percepe un lucru parţial sau inadecvat.

NOTĂ: Desigur că cititorii se vor opri aici şi îşi vor reaminti multe care îi vor face să şovăie. De aceea îi rog ca să înainteze împreună cu mine cu pas domol şi să nu decidă asupra acestora pînă nu vor fi citit totul.

Propoziţia XII

Tot ce se întîmplă în obiectul ideii care constituie sufletul omenesc trebuie să fie perceput de către sufletul omenesc sau ideea acelui lucru va exista cu necesitate în suflet; adică dacă obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este un corp, nu se va putea întîmpla nimic în acel corp care să nu fie perceput de suflet.

DEMONSTRAŢIE: În adevăr, pentru tot ce se întîmplă în obiectul oricărei idei există cu necesitate o cunoaştere în dumnezeu *(după cor. prop. IX de aci)* întrucît dumnezeu este considerat ca afectat de ideea acelui obiect, adică *(după prop. XI de aci)* întrucît constituie sufletul vreunui lucru. Deci pentru orice se întîmplă în obiectul ideii care constituie sufletul omenesc există cu necesitate o cunoaştere în dumnezeu, întrucît acesta constituie natura sufletului omenesc, adică *(după cor. prop. XI de aci)* cunoaşterea acestui lucru va fi cu necesitate în suflet, sau, cu alte cuvinte, sufletul îl percepe. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această propoziţie este evidentă şi chiar este înţeleasă mai clar prin nota prop. VII a acestei părţi, pe care rog s-o vedeţi.

Propoziţia XIII

Obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este corpul, adică un anumit mod al întinderii care există în act, şi nimic altceva.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, dacă corpul n-ar fi obiectul sufletului omenesc, ideile modificărilor corpului nu ar fi în dumnezeu *(după cor. prop. IX de aci)* întrucît constituie sufletul nostru, ci întrucît constituie sufletul altui corp; adică *(după cor. prop. XI, P. II)* ideile modificărilor corpului n-ar fi în sufletul nostru. Dar *(după ax. IV de aci)* noi avem ideile modificărilor corpului. Deci obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este corpul așa cum *(după prop. XI de aci)* există în act. Apoi, dacă în afară de corp ar mai exista un alt obiect al sufletului, întrucît *(după prop. XXXVI, P. I)* nu există nimic din care să nu rezulte vreun efect, ar trebui *(după prop. XI de aci)* să existe cu necesitate în sufletul nostru ideea acestui efect; însă *(după ax. V de aci)* nu există nici o idee a acestuia. Deci obiectul sufletului nostru este corpul existent și nimic altceva. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aici urmează că omul este alcătuit din suflet și din corp și că corpul omenesc există așa cum îl simțim.

NOTĂ: Din cele dinainte, cunoaștem nu numai că sufletul omenesc este unit cu corpul, dar și aceea ce trebuie să înțelegem prin unirea sufletului și a corpului. Nimeni nu va putea înțelege adecvat sau distinct această unire dacă mai întîi nu cunoaște adecvat natura corpului. Într-adevăr, ceea ce am arătat pînă acum este cu totul comun și se aplică oamenilor nu mai mult decît celorlalți indivizi[1] care sînt cu toții însuflețiți, deși în grade deosebite. Căci despre orice lucru a cărui cauză este dumnezeu, există în dumnezeu cu necesitate o idee, tot așa după cum există ideea corpului omenesc. Astfel, ceea ce am spus despre ideea corpului omenesc trebuie să spunem cu necesitate și despre ideea oricărui lucru. Nu putem totuși nega că ideile se deosebesc între ele, ca și obiectele însele, și că una este superioară alteia, conținînd mai multă realitate, după cum obiectul uneia este superior obiectului alteia și conține mai multă realitate.

De aceea, pentru a determina prin ce se deosebește sufletul omenesc de celelalte și prin ce le întrece, este necesar să

[1] A se vedea definiția „individului" (def. după ax. II, după lema III, de la prop. XIII, P. II).

cunoaştem obiectul său, adică — aşa cum am spus — natura corpului omenesc. Dar nu pot să explic aceasta aci, şi nici nu este necesar pentru ceea ce vreau să demonstrez. Spun totuşi în general următoarele: cu cît un corp este mai apt decît altele să fie activ şi pasiv în acelaşi timp în mai multe feluri, cu atît sufletul său este mai apt să perceapă în acelaşi timp mai multe lucruri; cu cît acţiunile unui corp depind numai de el însuşi, şi cu cît alte corpuri contribuie mai puţin alături de el la acţiunea sa, cu atît este mai apt sufletul său să cunoască distinct. Din toate acestea putem cunoaşte superioritatea unui suflet faţă de altele; de asemenea putem vedea de ce nu avem despre corpul nostru decît o cunoştinţă foarte confuză, precum şi multe alte lucruri, pe care le voi deduce din acestea în cele următoare.

De aceea am găsit că face să ne străduim a explica şi demonstra aceasta mai cu grijă; pentru aceasta este necesar să spun ceva în prealabil despre natura corpurilor.

AXIOMA I: Toate corpurile sau se mişcă sau sînt în repaus.

AXIOMA II: Fiecare corp se mişcă sau mai încet sau mai repede.

LEMA[1]: *Corpurile se deosebesc unele de altele prin mişcare sau prin repaus, prin repeziciune sau prin încetineală, nu prin substanţă.*

DEMONSTRAŢIE: Socotesc că prima parte a acestei leme[2] este de la sine înţeleasă. Cît despre faptul că corpurile nu se deosebesc prin substanţă, se vede limpede atît din prop. V, cît şi din prop. VII, P. I. Dar mai limpede se vede din cele spuse în nota prop. XV, P. I.[3]

LEMA II: *Toate corpurile au ceva comun unele cu altele.*

[1] Lemă, propoziţie ajutătoare într-o demonstraţie.

[2] Adică afirmaţia că diferitele corpuri se deosebesc unele de altele prin mişcare sau repaus.

[3] S-a arătat, în propoziţiile anterioare, că substanţa este unică şi indivizibilă, deci corpurile fiind diferite înfăţişări, moduri ale substanţei, nu se deosebesc între ele din acest punct de vedere.

DEMONSTRAȚIE: Toate corpurile au comun faptul că includ noțiunea unuia și aceluiași atribut *(după def. I de aci)*; apoi faptul că se pot mișca sau mai încet sau mai repede, adică — vorbind în mod absolut — pot sau să se miște sau să fie în repaus.

LEMA III: *Un corp în mișcare sau în repaus a trebuit să fie determinat la mișcare sau la repaus de un altul, iar acesta din nou de un altul, și tot așa la infinit.*

DEMONSTRAȚIE: Corpurile sînt *(după def. I de aci)* lucruri particulare, care *(după lema I)* se deosebesc unele de altele prin mișcare sau prin repaus, și de aceea fiecare a trebuit să fie cu necesitate determinat să se miște sau să fie în repaus de un alt lucru particular *(după prop. XXVIII, P. I)*, adică *(după prop. VI de aci)* de un alt corp, care *(după ax. I)* de asemenea sau se mișcă sau e în repaus. Dar și acesta *(pentru același temei)* n-a putut nici să se miște, nici să fie în repaus, dacă n-a fost determinat de un alt corp să se miște sau să fie în repaus, iar acesta, la rîndul lui *(pentru același temei)* de un altul, și așa la infinit. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aici urmează că un corp în mișcare continuă să se miște atîta timp cît alt corp determinat nu-l silește să stea în repaus; iar un corp în repaus continuă să fie în repaus atîta timp cît un alt corp nu-l silește să se miște. Aceasta se înțelege și de la sine. Căci dacă presupunem că un corp, bunăoară A, este în repaus, și nu ținem seamă de alte corpuri în mișcare, nu vom putea spune nimic despre corpul A, afară de aceea că este în repaus. Dacă, mai tîrziu, corpul A se mișcă, desigur că aceasta nu se putea întîmpla din faptul că el era în repaus; căci din acel fapt nu putea să urmeze decît că acel corp să fie în repaus. Dacă, dimpotrivă, se presupune că A se mișcă, atîta timp cît ținem seamă numai de A, nu se poate afirma despre el decît că se mișcă. Dacă, mai tîrziu, se întîmplă ca A să fie în repaus, desigur nici aceasta nu s-a putut datori mișcării; căci din mișcare nu putea să urmeze decît ca A să se miște. Aceasta s-a întîmplat deci datorită unui lucru care nu era în A, anume datorită unei cauze externe care l-a determinat să fie în repaus.

AXIOMA I: Toate felurile în care un corp este afectat de un altul decurg din natura corpului afectat și, totodată, din natura corpului care afectează; așa încît unul și același corp este mișcat în mod diferit, după natura diferită a corpurilor care îl mișcă, și invers, corpuri diferite sînt mișcate de unul și același corp în feluri diferite.

AXIOMA II: Cînd un corp în mișcare lovește un corp în repaus, pe care nu-l poate mișca din loc, el se întoarce înapoi, spre a-și continua mișcarea, iar unghiul format pe linia mișcării înapoi cu planul corpului în repaus lovit, va fi egal cu unghiul pe care îl face cu același plan linia de mișcare incidentă (vezi fig. 3).

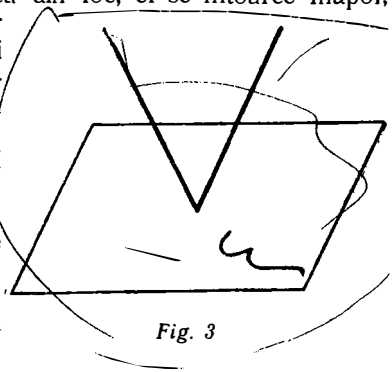


Fig. 3

Atît despre corpurile foarte simple, anume acelea care se deosebesc unele de altele numai prin mișcare și repaus, repeziciune și încetineală. Trecem acum la cele compuse.

DEFINIȚIE: *Dacă mai multe corpuri de mărime egală sau diferită sînt în așa fel presate de alte corpuri încît să rămînă legate unele de altele, sau, dacă mișcîndu-se cu aceeași repeziciune sau cu o repeziciune diferită își comunică mișcările într-un raport determinat — spunem că acele corpuri sînt unite unele cu altele, și că alcătuiesc un singur corp sau un individ, care se deosebește de ceilalți indivizi prin această unire de corpuri.*

AXIOMA III: Cu cît părțile unui individ sau ale unui corp compus sînt legate între ele pe suprafețe mai mari sau mai mici, cu atît mai greu sau mai ușor pot fi constrînse să-și schimbe pozițiile și, în consecință, cu atît mai ușor sau mai greu se poate ajunge ca individul însuși să ia altă înfățișare. De aceea vom numi corpurile ale căror părți sînt legate între ele pe suprafețe mari, corpuri *tari*; iar pe cele legate pe suprafețe mai mici, corpuri *moi;* în sfîrșit, corpurile ale căror părți se mișcă între ele le vom numi *lichide.*

LEMA IV: *Dacă de la un corp sau de la un individ care este compus din mai multe corpuri se separă cîteva corpuri*[1], *și în același timp, le iau locul tot atîtea altele de aceeași natură, individul își va păstra natura dinainte, fără nici o schimbare de formă.*

DEMONSTRAȚIE: Corpurile *(după lema I)* nu se deosebesc prin substanță. Forma[2] unui individ constă însă în unirea corpurilor *(după def. prec.)*. Dar această unire (prin ipoteză) deși corpurile sînt supuse unei continue schimbări, se menține. Deci individul va păstra natura sa dinainte, atît din punctul de vedere al substanței, cît și al modului. *C.e.d.d.*

LEMA V: *Dacă părțile care compun un individ devin mai mari sau mai mici, dar în aceeași proporție, așa încît toate să continue a avea între ele același raport de mișcare și de repaus, acel individ își va păstra natura dinainte, fără nici o schimbare de formă.*

DEMONSTRAȚIE: Demonstrația este aceeași ca la lema precedentă.

LEMA VI: *Individul își păstrează natura fără schimbarea formei sale și în cazul cînd corpurile ce-l compun sînt constrînse să-și îndrepte în altă parte mișcarea pe care o aveau într-o parte, dar în așa fel, încît ele să poată continua mișcările lor proprii și să le comunice unele altora în același raport ca mai înainte.*

DEMONSTRAȚIE: Se înțelege de la sine, căci se presupune că individul păstrează tot ceea ce am spus în definiția[3] lui că-i alcătuiește forma.

LEMA VII: *În sfîrșit, individul astfel alcătuit își mai păstrează natura, fie că se mișcă, fie că este în repaus ca întreg,*

[1] S-a arătat mai înainte că un corp (individ) poate fi alcătuit din mai multe corpuri (indivizi).

[2] Realitatea.

[3] Vezi definiția „individului" *(def. după ax. II, după lema III de la prop. XIII, P. II)*.

fie că se mișcă într-o parte sau în alta, cu condiția ca fiecare parte să-și păstreze mișcarea și s-o comunice celorlalte ca mai înainte.

DEMONSTRAȚIE: Este evident din definiția individului. A se vedea mai sus lema IV.

NOTĂ: Din cele de mai sus, vedem, așadar, cum un individ compus poate fi afectat în multe chipuri, fără să-și piardă natura. Pînă acum, am conceput un individ alcătuit numai din corpuri care se deosebesc între ele doar prin mișcare, prin repaus, prin repeziciune și prin încetineală, adică numai din corpuri simple. Dacă concepem acum un alt individ, alcătuit din mai mulți indivizi de natură diferită, vom descoperi de asemenea că el poate fi afectat în mai multe feluri, păstrîndu-și întru totul natura. Căci fiecare parte, fiind alcătuită din mai multe corpuri, va putea *(potrivit lemei prec.)* să se miște cînd mai repede, cînd mai încet, și prin urmare să comunice celorlalte părți, mai repede sau mai încet, mișcările sale, fără nici o schimbare a naturii lor. Dacă concepem apoi un al treilea gen de indivizi, alcătuit din indivizii de al doilea gen[1], vom descoperi de asemenea că pot fi afectați în multe alte feluri, fără nici o schimbare a formei. Și dacă continuăm la infinit, vom concepe ușor că întreaga natură este un singur individ[2], ale cărui părți, adică toate corpurile, se schimbă în nesfîrșite feluri, fără nici o schimbare a individului ca întreg[3]. Dacă aș fi avut de gînd să tratez anume despre corp, ar fi trebuit să explic și să demonstrez acestea mai pe larg. Dar, cum am spus, eu urmăresc altceva și expun această chestiune numai ca să pot să deduc mai ușor din acestea ceea ce am hotărît să demonstrez.

---

[1] Din indivizii, care la rîndul lor, sînt alcătuiți din mai mulți alți indivizi de natură deosebită.

[2] Principiul unității naturii în întregul ei.

[3] Toate lucrurile din natură au o existență și o esență proprie, individuală. Privite ca întreg, ele rămîn aceleași, privite parțial, în timp și spațiu, ele se schimbă.

POSTULATE

I. Corpul omului este alcătuit din foarte mulți indivizi[1] (de natură deosebită), fiecare fiind foarte compus.

II. Dintre indivizii din care este alcătuit corpul omenesc, unii sînt lichizi, alții moi, în sfîrșit, alții solizi.

III. Indivizii care alcătuiesc corpul omenesc, și prin urmare însuși corpul omenesc, sînt afectați de corpurile străine în numeroase feluri[2].

IV. Corpul omenesc are nevoie, pentru a se menține, de foarte multe alte corpuri, care aproape necontenit îl regenerează.

V. Cînd o parte lichidă a corpului omenesc este determinată de un corp extern să lovească deseori o parte moale, ea îi schimbă suprafața și îi imprimă, oarecum, anumite urme ale corpului extern care a împins-o[3].

VI. Corpul omenesc poate să miște corpurile externe în foarte multe feluri și să le dispună tot în atîtea.

Propoziția XIV

Sufletul omenesc este în stare să prece apă foarte multe lucruri și cu atît mai multe, cu cît corpul său poate fi dispus în mai multe feluri[4].

---

[1] Adică părți care sînt și ele alcătuite din alte părți cu o existență individuală.

[2] A afecta, afecțiune, înseamnă la Spinoza „orice stare a acestei esențe (a esenței omului), fie că este înnăscută, fie că este dobîndită, fie că este concepută numai sub atributul gîndirii, sau numai sub atributul întinderii, fie că, în fine, se referă deodată la amîndouă" (vezi def. I a afectelor, explicația la sfîrșitul P. III). Afect, afecte, înseamnă însă sentimente sau emoții.

[3] Explicarea percepțiilor și imaginilor pe baza „urmelor", deși insuficientă, din cauza cunoștințelor psihologice științifice reduse pe timpul lui Spinoza, constituie un progres față de explicările idealiste de pînă aci.

[4] Cu cît corpul poate suferi mai multe schimbări prin contactul cu lucrurile, cu atît avem mai multe percepții.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, corpul omenesc *(după post. III* și *VI)* este afectat[1] de corpurile externe în foarte multe feluri și este dispus[2] așa fel ca să afecteze[3] corpurile externe în foarte multe feluri. Însă *(după prop. XII de aci)* sufletul omenesc trebuie să perceapă tot ce se întîmplă în corpul omului[4]; deci sufletul omenesc este în stare să perceapă un foarte mare număr de lucruri și cu atît mai multe etc.[5] *C.e.d.d.*

Propoziția XV

Ideea care constituie existența formală a sufletului omenesc nu este simplă, ci este compusă din foarte multe idei.

DEMONSTRAȚIE: Ideea care constituie existența formală a sufletului este ideea corpului *(după prop. XIII de aci)*[6], care *(după post. I)* este alcătuit din indivizi foarte numeroși și foarte compuși. Cum în dumnezeu există cu necesitate o idee despre fiecare individ ce compune corpul *(după cor. prop. VIII de aci),* urmează *(după prop. VII de aci)* că ideea corpului este alcătuită din foarte multe idei ale părților componente[7]. *C.e.d.d.*

---

[1] Schimbat, cu o constituție modificată în urma unei impresii din afară. Vezi nota 3 de mai sus.

[2] Modificat, capătă altă „orînduire", configurație, alcătuire.

[3] Să schimbe alcătuirea, constituția.

[4] Schimbările pe care le produc obiectele externe în corpul omului se oglindesc în minte ca percepții.

[5] La multe din demonstrațiile ce vor urma, Spinoza nu mai reproduce, ca de obicei, întreg textul propoziției demonstrate, ci pune „etc.".

[6] În demonstrația prop. XIX, P. II, se spune: „În adevăr, sufletul omenesc este însăși ideea sau cunoașterea corpului omenesc". În concepția lui Spinoza, substanța este singură realitate, ea este în același timp și corp (materie) și suflet (ideea corpului), deci și omul, ca parte sau mod al substanței este corp și suflet, însă nu în sens dualist, ca la Descartes, ci monist, adică „sufletul și corpul *sînt unul și același lucru* conceput cînd sub atributul cugetării, cînd sub cel al întinderii" (nota prop. II, P. III).

[7] Deci, sufletul este ideea corpului luat ca *întreg.* Această idee este alcătuită, la rîndul ei, din multe alte idei, care corespund diferitelor părți ale corpului, părți considerate ca „indivizi", care iarăși sînt compuse din alte părți etc. cu o individualitate a lor proprie înăuntrul organismului întreg.

Propoziția XVI

Ideea fiecărui fel în care corpul omenesc este afectat de corpurile externe trebuie să includă natura corpului omenesc și, totodată, ideea corpului extern[1].

DEMONSTRAȚIE: Toate felurile în care un corp este afectat decurg din natura corpului afectat și, totodată, din natura corpului care afectează *(după ax. I, după cor. lemei III)*; de aceea, ideea lor *(după ax. IV, P. I)* include cu necesitate natura ambelor corpuri. Astfel, ideea fiecărui fel în care corpul omenesc este afectat de corpul extern include natura corpului omenesc și a corpului extern. *C.e.d.d.*

COROLARUL I: De aci urmează, întîi, că sufletul omenesc percepe o dată cu natura propriului corp și natura foarte multor altor corpuri.

COROLARUL II: În al doilea rînd, urmează că ideile pe care le avem despre corpurile externe arată mai mult constituția corpului nostru decît natura corpurilor externe, ceea ce s-a explicat prin multe exemple în adaosul părții I.

Propoziția XVII

Dacă corpul omenesc este afectat într-un fel care include natura unui corp extern, sufletul omenesc va considera acest corp extern ca existînd actual sau ca fiindu-i prezent, pînă ce corpul omenesc va fi afectat în așa fel, încît existența sau prezența acelui corp extern să fie înlăturată.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta e clar. Căci atîta vreme cît corpul omenesc este afectat în acest fel, sufletul omenesc *(după prop. XII de aci)* va lua în considerare această afecțiune a corpului; adică *(după prop. prec.)* va avea o idee a modului actual existent, care include natura corpului extern; așadar, va avea

[1] Ideile formate din percepțiile sensibile nu sînt deci *pure*, ci ele reflectă și „natura" corpului care simte (partea subiectivă a ideii) și „natura" obiectului perceput (partea obiectivă).

o idee care nu exclude, ci afirmă existența sau prezența naturii corpului extern; și astfel sufletul *(după cor. I prec.)* va considera corpul extern ca existînd actual sau ca prezent, atîta vreme etc. *C.e.d.d.*

COROLAR: Sufletul va putea considera ca și cum ar fi prezente corpurile externe, de care corpul uman a fost odată afectat, deși ele nu mai există și nu mai sînt prezente[1].

DEMONSTRAȚIE: Cînd corpurile externe determină părțile fluide ale corpului omenesc, în așa fel încît ele să lovească adeseori părțile moi, atunci ele schimbă suprafețele acestora *(după post. V)*. De aici rezultă *(vezi ax. II după cor. lemei III)* că părțile fluide sînt reflectate în alt mod decît înainte, și că, după aceea, întîlnind printr-o mișcare spontană noile suprafețe, aceste fluide sînt reflectate în același mod ca și atunci cînd au fost determinate de corpurile externe să lovească acele suprafețe; și prin urmare, în timp ce continuă să fie reflectate, aceste fluide afectează corpul omenesc în același fel. Asupra acestei afecțiuni, sufletul *(după prop. XII de aci)* va gîndi din nou; adică *(după prop. XVII de aci)* el va considera din nou corpul extern ca prezent, și aceasta ori de cîte ori părțile lichide ale corpului omenesc, în mișcare spontană, vor întîlni aceleași suprafețe. De aceea, deși corpurile externe care au afectat odată corpul omenesc nu mai există, sufletul le va considera totuși prezente, ori de cîte ori se va repeta această acțiune a corpului omenesc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Vedem dar cum e cu putință să considerăm adeseori ca prezente lucruri care nu sînt prezente. Aceasta se poate întîmpla și din alte cauze. Aici însă mi-e de ajuns să arăt una singură, prin care să pot explica lucrul, ca și cum aș fi dezvăluit adevărata lui cauză. Nu cred totuși că mă îndepărtez mult de cauza adevărată, deoarece toate postulatele de care m-am folosit, de-abia dacă cuprind ceva care să nu fie scos din expe-

[1] Aceasta se explică prin teoria „urmelor" pe care le lasă percepțiile sub formă de imagini, care rămîn și după ce obiectul perceput nu mai e prezent. Ca să ne dăm seama de absența obiectului, este nevoie de alte percepții sau imagini care să ne facă să ne dăm seama că obiectul respectiv nu mai este, ci numai imaginea lui.

rienţă, de care nu ne mai este îngăduit să se îndoim, o dată ce am arătat că corpul omenesc există aşa cum îl simţim *(vezi cor. după prop. XIII de aci)*. Pe lîngă aceasta *(după cor. prec. şi cor. II al prop. XVI de aci)*, cunoaştem limpede, de exemplu, care este deosebirea dintre ideea lui Petru care constituie esenţa sufletului lui Petru însuşi, şi ideea care este în alt om, să zicem Pavel, despre acelaşi Petru. Cea dintîi exprimă nemijlocit esenţa corpului lui Petru[1] şi include existenţa lui numai cît timp trăieşte Petru. Cealaltă, dimpotrivă, arată mai mult constituţia corpului lui Pavel decît natura lui Petru, şi de aceea, cît timp durează acea constituţie a corpului lui Pavel, sufletul său îl va considera pe Petru ca prezent, chiar dacă Petru nu mai există.

Mai departe, pentru a întrebuinţa denumirile obişnuite, vom numi imagini[2] ale lucrurilor, afecţiunile corpului uman ale căror idei reprezintă corpurile externe ca prezente nouă, chiar dacă ele nu reproduc figurile lucrurilor. Cînd sufletul consideră lucrurile în felul acesta, spunem că şi le imaginează. Şi aici, ca să încep a arăta în ce constă eroarea, aş vrea să ţineţi seama că imaginile sufletului, privite în ele însele, nu cuprind nici o eroare[3]; adică sufletul nu cade în eroare prin aceea că îşi imaginează, ci numai întrucît e considerat că nu are ideea care înlătură existenţa acelor lucruri pe care şi le imaginează ca prezente. Căci, dacă sufletul îşi imaginează că îi sînt prezente lucruri neexistente şi ştie în acelaşi timp că

[1] Ideea „care constituie esenţa lui Petru însuşi", este sufletul acestuia (vezi nota 3 din subsolul pag. 85), deci această idee va dura cît Petru va fi în viaţă.

[2] Spinoza face o importantă deosebire între „imagini" sau „imaginaţie" şi idei sau intelect. Imaginile sînt urme ale percepţiilor. Cînd ne formăm o imagine (cînd ne „imaginăm" — acesta este sensul acestui cuvînt la Spinoza, şi nu fantezia), sîntem oarecum pasivi, pe cînd ideea conţine o afirmaţie sau o negaţie, deci un act al gîndirii, şi „pare că exprimă o acţiune a sufletului" (def. III, P. II). La sfîrşitul notei la prop. XLVIII, P. II, se spune: „prin *idei* eu nu înţeleg imaginile care se formează pe fundul ochiului, sau, dacă vreţi, în mijlocul creierului, ci *conceptele cugetării*".

[3] După Spinoza, cauza erorii este întotdeauna ignoranţa, adică o „lipsă de cunoaştere". În cazul imaginilor, eroarea ar consta în faptul că, în timp ce avem imagini ale lucrurilor absente, ne lipseşte ideea că lucrurile reprezentate de imagini nu sînt prezente, adică nu ne dăm seama că avem simple imagini şi nu percepţii (vezi prop. XXXIII şi XXXV, P. II).

acele lucruri nu există în realitate, vom atribui desigur această capacitate de a imagina unei virtuți a naturii sale, nu unui viciu, mai ales dacă această facultate de a imagina depinde numai de natura lui, adică *(după def. VII, P. I)* dacă această facultate de a imagina a sufletului este liberă.

Propoziția XVIII

Dacă corpul omenesc a fost afectat cîndva în același timp de două sau mai multe corpuri, atunci, ori de cîte ori sufletul își va imagina ulterior pe unele dintr-însele, își va aminti îndată de celelalte[1].

DEMONSTRAȚIE: Sufletul *(după cor. prec.)* își imaginează[2] un corp oarecare din cauză că corpul omenesc este afectat și dispus de urmele unui corp exterior în același fel în care a fost afectat cînd unele din părțile sale au fost puse în mișcare de însuși acest corp: însă (după ipoteza noastră) corpul a fost atunci în așa fel dispus ca sufletul să-și imagineze două corpuri deodată. Deci din nou își va imagina de asemenea două corpuri deodată și de îndată că sufletul își va imagina pe unul dintr-însele, își va reaminti în același timp de celălalt. *C.e.d.d.*

NOTĂ: De aici înțelegem limpede ce este *memoria*[3]. Ea nu este într-adevăr decît o anumită înlănțuire a ideilor care cuprind într-însele natura lucrurilor care există în afara corpului omenesc, înlănțuire care se produce în suflet în ordinea și înlănțuirea afecțiunilor corpului. Spun, *mai întîi,* că memoria este o înlănțuire numai a ideilor care cuprind într-însele natura lucrurilor care există în afara corpului omenesc, nu însă a ideilor care explică natura acelorași lucruri. Căci ele sînt în realitate *(după prop. XVI de aci)* idei ale afecțiunilor corpului omenesc care cuprind în același timp natura lui ca și pe aceea

[1] În psihologie, aceasta este cunoscută sub numele de „legea asociației de idei".

[2] Își „imaginează" înseamnă aci își formează o imagine pe baza urmelor percepției sensibile, nu „își închipuie" pur și simplu.

[3] De fapt este vorba de asociațiile de idei, ce depind de asociațiile de „afecțiuni ale corpului", adică de percepții.

a corpurilor exterioare. Spun, *în al doilea rînd,* că această înlănțuire se produce în suflet în ordinea și înlănțuirea afecțiunilor corpului omenesc, ca să o deosebim de înlănțuirea ideilor care se face în ordinea intelectului, înlănțuire prin care sufletul percepe lucrurile prin cauzele lor prime și care este aceeași la toți oamenii. De aci înțelegem clar de ce sufletul trece imediat de la ideea unui lucru la ideea altui lucru care nu se aseamănă întru nimic cu primul. Bunăoară, un roman trece numaidecît de la ideea cuvîntului *pomum*[1] la ideea unui fruct care nu are nici o asemănare cu acel sunet articulat, nici ceva comun cu el, decît că corpul acestui om a fost afectat adesea și de cuvîntul acesta și de fructul pe care îl reprezintă; altfel spus, că același om a auzit adesea cuvîntul *pomum* (în timpul cînd vedea fructul). Și, astfel fiecare va trece de la o idee la alta, după cum obișnuința a orînduit în corpul fiecăruia imaginile lucrurilor. Căci, bunăoară, un soldat văzînd pe nisip urmele unui cal va trece numaidecît de la ideea unui cal la ideea unui călăreț, și de aici la ideea războiului. Iar țăranul va trece de la ideea unui cal la ideea plugului, a ogorului etc. Și astfel fiecare, după cum s-a obișnuit să lege și să înlănțuie imaginile lucrurilor într-un fel sau într-altul, va trece de la aceeași idee la cutare sau cutare alta.

Propoziția XIX

Numai prin ideile afecțiunilor de care corpul este afectat sufletul omenesc cunoaște însuși corpul omenesc și știe că acesta există.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, sufletul omenesc este însăși ideea sau cunoașterea corpului omenesc *(după prop. XIII de aci),* care *(după prop. IX de aci)* există în dumnezeu, doar întrucît îl considerăm pe dumnezeu afectat de o altă idee a unui lucru particular; sau fiindcă *(după post. IV)* corpul omenesc are nevoie de multe corpuri de care să fie necontenit, oarecum regenerat iar *(după prop. VII de aci)* ordinea și înlănțuirea ideilor este aceeași cu ordinea și înlănțuirea cauzelor, această idee va fi în dumnezeu, întrucît este considerat ca

[1] *pomum* = fruct, poamă.

afectat de ideile foarte multor lucruri particulare. Dumnezeu are deci ideea corpului omenesc sau cunoaște corpul omenesc, întrucît el este afectat de multe alte idei, și nu întrucît el constituie natura sufletului omenesc, cu alte cuvinte *(după cor. prop. XI de aci)* sufletul omenesc nu cunoaște corpul omenesc. Însă ideile afecțiunilor corpului există în dumnezeu, întrucît el constituie natura sufletului omenesc, cu alte cuvinte sufletul percepe aceste afecțiuni *(după prop. XII de aci)* și prin urmare *(după prop. XVI de aci)* el percepe însuși corpul omenesc și îl percepe *(după prop. XVII de aci)* ca existînd în act. Deci numai într-atît sufletul omenesc percepe corpul omenesc. *C.e.d.d.*

Propoziția XX

Există și în dumnezeu ideea sau cunoașterea sufletului omenesc care rezultă în dumnezeu în același fel și se raportează la dumnezeu în același fel ca și ideea sau cunoașterea corpului omenesc.

DEMONSTRAȚIE: Cugetarea este un atribut al lui dumnezeu *(după prop. I de aci)* și de aceea *(după prop. III de aci)* trebuie să existe în dumnezeu o idee atît a lui însuși cît și a tuturor afecțiunilor sale și deci *(după prop. XI de aci)* de asemenea a sufletului omenesc. Apoi, această idee sau cunoaștere a sufletului nu trebuie să rezulte în dumnezeu fiindcă este infinit, ci fiindcă este afectat de o altă idee a unui lucru particular *(după prop. IX de aci)*. Însă ordinea și înlănțuirea ideilor sînt aceleași cu ordinea și înlănțuirea cauzelor *(după prop. VII de aci)*. Deci această idee sau cunoaștere a sufletului rezultă în dumnezeu și se raportează la el în același fel ca și ideea sau cunoașterea corpului. *C.e.d.d.*

Propoziția XXI

Această idee a sufletului este unită cu sufletul în același fel în care sufletul însuși este unit cu corpul.

DEMONSTRAȚIE: Am dovedit că sufletul este unit cu corpul prin aceea că corpul este obiectul sufletului *(vezi prop. XII și XIII de aci)*. De aceea ideea sufletului trebuie să fie

unită cu obiectul ei din același motiv, adică trebuie să fie unită cu sufletul însuși în același fel în care sufletul este unit cu corpul. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această propoziție se înțelege mult mai bine din cele spuse în nota prop. VII. În adevăr, am arătat acolo că ideea corpului și corpul, adică *(după prop. XIII de aci)* sufletul și corpul sînt unul și același individ, care este conceput, cînd sub atributul cugetării, cînd sub acela al întinderii. De aceea ideea sufletului și sufletul însuși sînt unul și același lucru, care este conceput sub unul și același atribut, anume al cugetării. Spun că existența ideii sufletului în dumnezeu și existența sufletului însuși în dumnezeu rezultă cu aceeași necesitate din aceeași putere a cugetării. Căci în realitate ideea sufletului adică ideea ideii[1], nu este decît forma ideii, întrucît este considerată ca un mod al cugetării fără relație cu obiectul[2]. În adevăr, cînd cineva știe ceva, el știe prin chiar aceasta că știe, și totodată știe că știe și așa la infinit. Dar despre aceasta voi vorbi mai departe.

Propoziția XXII

Sufletul omenesc nu percepe numai afecțiunile corpului, ci și ideile acestor afecțiuni.

DEMONSTRAȚIE: Ideile ideilor afecțiunilor urmează în dumnezeu în același fel și se raportează la dumnezeu în același fel ca și înseși ideile afecțiunilor, — ceea ce se dovedește la fel ca la prop. XX de aci. Însă ideile afecțiunilor corpului sînt în sufletul omenesc *(după prop. XII de aci)*, adică *(după prop. XI de aci)* în dumnezeu, întrucît el constituie esența sufletului omenesc; deci ideile acestor idei vor fi în dumnezeu, fiindcă el are cunoașterea sau ideea sufletului omenesc, adică *(după prop. XXI de aci)* vor fi însuși sufletul omenesc care de aceea percepe nu numai afecțiunile corpului, ci și ideile lor. *C.e.d.d.*

---

[1] Sufletul fiind ideea corpului (conștiința existenței ~~corpului~~) ideea sufletului, va fi ideea ideii, adică faptul că *știm* că corpul nostru există.

[2] Adică atunci cînd considerăm numai ideea, independent de obiectul la care se referă.

Propoziția XXIII

Sufletul se cunoaște pe sine numai întrucît percepe ideile afecțiunilor corpului.

DEMONSTRAȚIE: Ideile sau cunoașterea sufletului *(după prop. XX de aci)* rezultă în dumnezeu în același fel, și se raportează la el în același fel, ca ideea sau cunoașterea corpului. Și fiindcă *(după prop. XIX de aci)* sufletul omenesc nu cunoaște însuși corpul omenesc, adică *(după cor. prop. XI de aci)*, fiindcă cunoașterea corpului nu se raportează la dumnezeu întrucît el constituie natura sufletului omenesc, deci nici cunoașterea sufletului nu se raportează la dumnezeu întrucît el constituie esența sufletului omenesc, și de aceea *(după același cor. al prop. XI de aci)*, în acest înțeles, sufletul omenesc nu se cunoaște pe sine. Apoi ideile afecțiunilor prin care este afectat corpul includ natura corpului omenesc însuși *(după prop. XIV de aci)*, adică *(după prop. XIII de aci)* ele sînt în acord cu natura sufletului; de aceea, cunoașterea acestor idei cuprinde cu necesitate cunoașterea sufletului; dar *(după prop. prec.)* cunoașterea acestor idei se află în însuși sufletul omenesc. Prin urmare, numai în această măsură sufletul omenesc se cunoaște pe sine. *C.e.d.d.*

Propoziția XXIV

Sufletul omenesc nu cuprinde cunoașterea adecvată a părților care compun corpul omenesc.

DEMONSTRAȚIE: Părțile care compun corpul omenesc aparțin esenței corpului însuși numai întrucît ele își comunică mișcările unele altora, într-un anumit raport *(vezi def. după cor. lemei III)*, și nu întrucît pot fi considerate ca indivizi fără legătură cu corpul omenesc. Părțile corpului omenesc sînt de fapt indivizi foarte compuși *(după post. 1)*, ale căror părți *(după lema IV)* pot fi despărțite de corpul omenesc și mișcările lor *(vezi ax. 1 după lema III)* pot fi comunicate altor corpuri în altfel de raporturi, fără ca însuși corpul să piardă din natura și forma sa. În consecință, *(după prop. III de aci)* ideea sau cunoașterea fiecărei părți va exista în dumnezeu, întrucît

(după prop. IX de aci) considerăm că el este afectat de o altă idee a unui lucru particular, care, în ordinea naturii, este anterior acelei părți *(după prop. VII de aci)*. Tot așa trebuie să spunem despre orice parte a individului însuși, care compune corpul omenesc. De aceea, cunoașterea oricărei părți care compune corpul omenesc este în dumnezeu întrucît el este afectat de foarte multe idei ale lucrurilor și nu întrucît are numai ideea corpului omenesc, adică *(după prop. XIII de aci)* ideea care constituie natura sufletului omenesc. Așadar, sufletul omenesc *(după cor. prop. XI de aci)* nu cuprinde cunoașterea adecvată a părților care compun corpul omenesc. *C.e.d.d.*

Propoziția XXV

Ideea oricărei afecțiuni a corpului omenesc nu include cunoașterea adecvată a corpului extern.

DEMONSTRAȚIE: Am arătat *(vezi prop. XVI de aci)* că ideea afecțiunii corpului omenesc include natura corpului extern numai întrucît însuși corpul extern determină, într-un anumit fel, corpul omenesc. Și întrucît corpul extern este un individ care nu se raportă la corpul omenesc, ideea sau cunoașterea lui există în dumnezeu *(după prop. IX de aci)* în măsura în care considerăm că dumnezeu este afectat de ideea altui lucru care *(după prop. VII de aci)* prin natura sa este anterior corpului extern însuși. De aceea, cunoașterea adevărată a corpului extern nu există în dumnezeu întrucît el are o idee a afecțiunii corpului omenesc, cu alte cuvinte, ideea afecțiunii corpului omenesc nu include o cunoaștere adecvată a corpului extern. *C.e.d.d.*

Propoziția XXVI

Sufletul omenesc nu percepe nici un corp extern ca existînd actual, decît prin ideile afecțiunilor propriului corp.

DEMONSTRAȚIE: Dacă corpul omenesc n-a fost afectat în nici un fel de vreun corp extern, *(după prop. VII de aci)* nici ideea corpului omenesc, adică *(după prop. XIII de aci)* sufletul omenesc, n-a fost afectat în vreun fel de ideea exis-

tenței acelui corp; sau, el nu percepe în nici un fel existența acelui corp extern. Dar, în măsura în care corpul omenesc este afectat de un corp extern într-un fel oarecare, în aceeași măsură *(după prop. XVI de aci cu cor. ei)* el percepe corpul extern. *C.e.d.d.*

COROLAR: În măsura în care sufletul omenesc își imaginează[1] un corp extern, el nu are cunoașterea lui adecvată.

DEMONSTRAȚIE: Cînd sufletul omenesc consideră corpurile externe prin ideile afecțiunilor propriului corp, spunem atunci că le imaginează *(vezi nota prop. VII de aci)*; în nici o altă condiție *(după prop. prec.)* sufletul nu poate imagina corpurile străine ca existînd actual. De aceea, *(după prop. XXV de aci)* în măsura în care sufletul își imaginează corpurile externe el nu are cunoașterea lor adecvată. *C.e.d.d.*

Propoziția XXVII

Ideea oricărei afecțiuni a corpului omenesc nu include o cunoaștere adecvată a însuși corpului omenesc.

DEMONSTRAȚIE: Orice idee a unei afecțiuni a corpului omenesc include natura lui în măsura în care este considerat ca afectat într-un anumit fel *(vezi prop. XVI de aci)*. Dar, în măsura în care corpul omenesc este un individ care poate fi afectat în multe alte feluri, ideea sa etc. *(vezi dem. prop. XXV de aci)*.

Propoziția XXVIII

Ideile afecțiunilor corpului omenesc, întrucît sînt raportate numai la sufletul omenesc, nu sînt clare și distincte, ci confuze.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, ideile afecțiunilor corpului omenesc includ natura atît a corpurilor externe, cît și a însuși corpului omenesc *(după prop. XVI de aci)*; și trebuie să includă

[1] Adică își formează o imagine.

nu numai natura corpului omenesc, ci și a părților sale, căci afecțiunile sînt moduri *(după prop. III de aci)* prin care sînt afectate părțile corpului omenesc și, prin urmare, corpul întreg. Dar *(după prop. XXIV și XXV de aci)* cunoașterea adecvată a corpurilor externe, ca și aceea a părților care compun corpul omenesc, este în dumnezeu întrucît el este considerat ca afectat, nu de sufletul omenesc, ci de alte idei. Prin urmare, aceste afecțiuni ale ideilor, în măsura în care sînt raportate numai la sufletul omenesc, sînt ca niște concluzii lipsite de premise, adică (ceea ce se înțelege de la sine) sînt idei confuze. *C.e.d.d.*

NOTĂ: În același fel se demonstrează că ideea care constituie natura sufletului omenesc, considerată numai în sine, nu este clară și distinctă. La fel în ce privește ideea sufletului omenesc și ideile ideilor afecțiunilor corpului omenesc — întrucît sînt raportate numai la suflet — ceea ce oricine poate vedea ușor.

Propoziția XXIX

Ideea ideii unei afecțiuni oarecare a corpului omenesc nu include cunoașterea adecvată a sufletului omenesc.

DEMONSTRAȚIE: Ideea unei afecțiuni a corpului omenesc *(după prop. XXVII de aci)* nu include cunoașterea adecvată a corpului însuși, nu-i exprimă adecvat natura; adică *(după prop. XIII de aci)* ea nu concordă adecvat cu natura sufletului. De aceea *(după ax. VI, P. I)*, ideea acestei idei nu exprimă adecvat natura sufletului omenesc sau, nu include cunoașterea lui adecvată. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci urmează că, ori de cîte ori sufletul omenesc percepe lucrurile în ordinea comună a naturii, nu are o cunoaștere adecvată nici despre sine, nici despre corpul său, nici despre lucrurile externe, ci numai una confuză și mutilată. Căci sufletul nu se cunoaște pe sine decît în măsura în care percepe ideile afecțiunilor corpului *(după prop. XXIII de aci)*, iar propriul corp *(după prop. XIX de aci)* nu-l percepe decît prin însești ideile afecțiunilor corpului, și tot numai prin ele percepe corpurile externe *(după prop. XXVI de aci)*. De aceea,

cît timp are acele idei, el nu are nici despre sine însuși *(după prop. XXXI de aci)*, nici despre propriul său corp *(după prop. XXVII de aci)*, nici despre corpurile externe *(după prop. XXV de aci)* o cunoaștere adecvată, ci numai una mutilată și confuză *(după prop. XXXVII de aci și nota sa)*. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Spun lămurit că sufletul nu are nici despre sine însuși, nici despre corpul său, nici despre corpurile externe o cunoaștere adecvată, ci numai una confuză, ori de cîte ori percepe lucrurile în ordinea comună a naturii, adică ori de cîte ori este determinat dinafară, prin contactul întîmplător cu lucrurile, de a considera un lucru sau altul, și nu ori de cîte ori este determinat dinăuntru — adică prin aceea că el consideră mai multe lucruri deodată — să cunoască concordanțele, deosebirile și opozițiile lor. Căci ori de cîte ori el este dispus interior într-un fel sau în altul, el consideră lucrurile clar și distinct — cum voi arăta mai jos.

Propoziția XXX

Nu putem avea despre durata corpului nostru decît o cunoaștere cu totul neadecvată.

DEMONSTRAȚIE: Durata corpului nostru nu depinde *(după ax. I de aci)* de esența lui și nici de natura absolută a lui dumnezeu *(după prop. XXI, P. I)*. Însă *(după prop. XXVIII, P. I)* ca să existe și să lucreze, corpul e determinat de cauze care, la rîndul lor, ca să existe și să lucreze într-un chip anumit și determinat, sînt determinate de alte cauze, iar acestea din urmă, la rîndul lor, au fost determinate de altele, și tot așa la infinit. Așadar, durata corpului nostru depinde de ordinea comună a naturii și de constituția lucrurilor. În ce privește felul cum sînt constituite lucrurile, dumnezeu are o cunoaștere adecvată, întrucît el are ideile tuturor lucrurilor, nu numai ale corpului omenesc *(după cor. prop. IX de aci)*. De aceea cunoașterea duratei corpului nostru este cu totul neadecvată în dumnezeu, numai întrucît îl considerăm pe dumnezeu ca alcătuind natura sufletului omenesc; adică *(după cor. prop. XI de aci)* această cunoaștere este cu totul neadecvată în sufletul nostru. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXI

Despre durata lucrurilor particulare, care sînt în afară de noi, nu putem avea decît o cunoaștere cu totul neadecvată.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, ca și corpul omenesc, fiecare lucru particular, ca să existe și să acționeze într-un chip anumit și determinat, trebuie să fie determinat de un alt lucru particular, iar acesta la rîndu-i de un altul, și așa la infinit *(după prop. XXVII, P. I)*. Plecînd de la această proprietate comună a lucrurilor particulare, am demonstrat în propoziția precedentă că despre durata corpului nostru avem numai o cunoaștere cu totul neadecvată. Trebuie deci să conchidem la fel despre durata lucrurilor particulare, anume, că despre ea nu putem avea decît o cunoaștere cu totul neadecvată. *C.e d.d.*

COROLAR: De aici urmează că toate lucrurile particulare sînt contingente[1] și pieritoare. Căci despre durata lor nu putem avea nici o cunoaștere adecvată *(după prop. preced.)*; și așa trebuie să înțelegem contingența lucrurilor și putința pieirii lor *(vezi nota I, prop. XXXIII, P. I)*. Căci, *(după prop. XXIX. P. I)* în afară de aceasta, nu există nimic contingent.

Propoziția XXXII

Toate ideile sînt adevărate în măsura în care le raportăm la dumnezeu.

DEMONSTRAȚIE: Toate ideile care sînt în dumnezeu se acordă întru totul cu obiectele lor *(după cor. prop. VII de aci)*: și deci *(după ax. VI, P. I)* toate sînt adevărate. *C.e.d.d.*

[1] S-a arătat mai înainte că Spinoza nu admite contingența: tot ce există și tot ce se schimbă în natură, există și se schimbă în chip necesar. Deci, contingența nu poate însemna altceva decît că noi nu cunoaștem cauzele adevărate și înlănțuirea lor, care fac ca ceva să existe și să se schimbe în chip necesar.

Propoziția XXXIII

În idei nu există nimic pozitiv[1] *în virtutea căruia ele să poată fi numite false.*

DEMONSTRAȚIE: Dacă negați aceasta, atunci concepeți, dacă e cu putință, un mod pozitiv de cugetare care să constituie forma erorii sau a falsității. Acest mod de cugetare nu poate fi în dumnezeu *(după prop. preced.)*; iar în afară de dumnezeu nimic nu poate să existe și să fie conceput *(după prop. XV, P. I)*. Deci în idei nu poate exista nimic pozitiv în virtutea căruia ele să poată fi numite false. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXIV

Orice idee care este în noi absolută sau adecvată și perfectă este adevărată.

DEMONSTRAȚIE: Cînd spunem că în noi există o idee adecvată și perfectă, nu spunem *(după cor. prop. XI de aci)* decît că o idee adecvată și perfectă există în dumnezeu, întrucît el constituie esența sufletului nostru. Prin urmare *(după prop. XXXII de aci)*, nu spunem decît că o astfel de idee este adecvată. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXV

Falsitatea constă în lipsa de cunoaștere pe care o includ ideile neadecvate sau mutilate și confuze.

DEMONSTRAȚIE: În idei nu e dat nimic pozitiv care să constituie forma falsității *(după prop. XXXIII de aci)*; iar falsitatea nu poate consta în lipsa absolută a cunoașterii (căci despre suflete, nu despre corpuri, se zice că greșesc și se înșală), și nici în ignoranță absolută, căci ignoranța și eroarea

[1] După Spinoza, falsitatea nu este decît lipsa cunoașterii adecvate (deci ceva negativ). Vezi prop. urm. (XXXV).

sînt lucruri deosebite. De aceea, falsitatea constă în lipsa cunoașterii, care e inclusă în cunoașterea neadecvată a lucrurilor, adică în ideile neadecvate și confuze. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Am explicat în nota prop. XVII de aci de ce eroarea constă într-o lipsă de cunoaștere. Pentru o explicare mai amplă, voi da un exemplu. Oamenii se înșală în aceea că se cred liberi[1], părere care constă numai în faptul că ei sînt conștienți de acțiunile lor și necunoscători ai cauzelor de care sînt determinați. Aceasta este deci ideea libertății lor, anume că ei nu cunosc nici o cauză a acțiunilor lor. Căci, în ce privește spusele lor că acțiunile omenești atîrnă de voință, acestea sînt numai vorbe, cărora nu le corespunde nici o idee. Căci toți ignorează ce este voința și cum mișcă ea corpul. Acei care ridică alte pretenții și născocesc un sediu și un locaș pentru suflet[2] obișnuiesc să provoace rîsul sau dezgustul. Tot așa cînd privim soarele, ne închipuim că este depărtat de noi la cam două sute de picioare, eroare care nu constă numai în această închipuire luată în sine, ci în aceea că, în timp ce ni-l închipuim astfel, ignorăm adevărata lui distanță și cauza acestei închipuiri. Căci, și după ce am aflat că soarele este depărtat de mai mult de 600 de ori diametrul pămîntului, tot nu încetăm să ni-l închipuim mai apropiat; căci noi nu ne închipuim soarele atît de apropiat pentru că nu-i cunoaștem adevărata distanță, ci pentru că afecția[3] corpului nostru nu include esența soarelui decît în măsura în care corpul însuși este afectat de către acesta.

Propoziția XXXVI

Ideile neadecvate și confuze rezultă cu aceeași necesitate ca și ideile adecvate, adică acele clare și distincte.

---

[1] Asupra libertății omului, vezi și sfîrșitul notei prop. II, P. III.

[2] Spinoza critică cu hotărîre teza lui Descartes, care susținea că sufletul mișcă corpul cu ajutorul așa-zisei „glande pineale". Spinoza nu putea admite un sediu al „sufletului", căci astfel ar fi admis implicit o altă realitate, deosebită de materie. Pentru el nu există decît substanța (natura sau dumnezeu), iar sufletul nu este decît substanța însăși, privită sub atributul gîndirii precum corpul nu este decît substanța privită sub atributul întinderii.

[3] Adică senzația.

DEMONSTRAȚIE: Toate ideile sînt în dumnezeu *(după prop. XV, P. I)*; iar întrucît ele se raportează la dumnezeu sînt adevărate *(după prop. XXXII de aci)* și *(după cor. prop. VII de aci)* adecvate. Deci nu există idei neadecvate sau confuze, decît întrucît sînt raportate la sufletul particular al cuiva *(asupra acestei chestiuni a se vedea prop. XXIV și XXVIII de aci)*. Prin urmare, toate ideile, atît cele adecvate cît și cele neadecvate, rezultă *(după cor. prop. VI de aci)* cu aceeași necesitate. *C.e.d.d*

Propoziția XXXVII

Ceea ce este comun tuturor lucrurilor (despre aceasta a se vedea mai sus lema II) *și se găsește deopotrivă în parte și în tot nu constituie esența unui lucru particular.*

DEMONSTRAȚIE: Dacă negați aceasta, concepeți, dacă puteți, că ceva care este comun tuturor lucrurilor constituie esența vreunui lucru particular, bunăoară esența lui B. Deci *(după def. II de aci)* acel ceva comun nu va putea nici să existe, nici să fie conceput fără B. Dar așa ceva contrazice presupunerea noastră. Deci, ceea ce este comun tuturor lucrurilor nu ține de esența lui B, nici nu constituie esența altui lucru particular. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXVIII

Ceea ce e comun tuturor lucrurilor și se găsește deopotrivă în parte și în tot nu poate fi conceput decît adecvat.

DEMONSTRAȚIE: Fie A ceva comun tuturor corpurilor și care se află deopotrivă în fiecare parte a corpului ca și în tot. Spun că A nu poate fi conceput decît adecvat, pentru că ideea lui *(după cor. prop. VII de aci)* va fi adecvată cu necesitate în dumnezeu, atît în măsura în care el are ideea corpului omenesc, cît și în măsura în care el are ideile afecțiunilor acestui corp, care *(după prop. XVI, XXV și XXVII de aci)* includ în parte natura atît a corpului uman, cît și a corpurilor externe;

adică *(după prop. XII și XVIII de aci)* această idee va fi cu necesitate adecvată în dumnezeu, întrucît el constituie sufletul omenesc, sau întrucît are idei care sînt în sufletul omenesc. Deci sufletul *(după cor. prop. XI de aci)* percepe cu necesitate, adecvat, pe A și aceasta, atît întrucît el se percepe pe sine, cît și întrucît percepe corpul său propriu sau orice alt corp extern; iar A nu poate fi conceput altfel. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci urmează că există anumite idei sau noțiuni comune tuturor oamenilor; căci *(după lema II)* toate corpurile concordă în ceva, care *(după prop. prec.)* trebuie să fie perceput de toți adecvat, adică clar și distinct.

Propoziția XXXIX

Dacă ceva este comun corpului omenesc și unor corpuri externe, de către care corpul omenesc este afectat în chip obișnuit, și este comun și propriu fiecăreia din părțile lor ca și întregului, ideea acestui lucru va fi adecvată în suflet.

DEMONSTRAȚIE: Fie A ceea ce este comun și propriu corpului omenesc și unor corpuri externe, și care există deopotrivă în corpul omenesc ca și în aceste corpuri externe, și care există în fine în fiecare parte a corpului extern ca și în întreg. Va exista în dumnezeu ideea adecvată a lui A însuși *(după cor. prop. VII de aci)* atît întrucît are ideea corpului omenesc, cît și ideile corpurilor externe presupuse. Să presupunem acum că corpul omenesc este afectat de către un corp extern prin aceea ce el are comun cu acesta, adică de către A. Ideea acestei afecțiuni va include proprietatea A *(după prop. XVI de aci)*, deci *(după același corolar al prop. VII de aci)* ideea acestei afecțiuni, întrucît include proprietatea A, va fi adecvată în dumnezeu, întrucît este afectat de ideea corpului omenesc, adică *(după prop. XIII de aci)* întrucît constituie natura sufletului omenesc. Și deci *(după cor. prop. XI de aci)* această idee este adecvată și în sufletul omenesc. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă că sufletul este cu atît mai în stare să perceapă adecvat mai multe lucruri, cu cît corpul are mai multe proprietăți comune cu alte corpuri.

Propoziția XL

Toate ideile care derivă în suflet din ideile adecvate sînt și ele adecvate.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta este evident. Căci cînd spunem că în sufletul nostru o idee derivă din idei, care, în el, sînt adecvate, spunem numai *(după cor. prop. XI de aci)* că în însuși intelectul divin există o idee a cărei cauză este dumnezeu, nu întrucît el este infinit și nici întrucît este afectat de ideile multor lucruri singulare, ci numai întrucît el constituie esența sufletului omenesc.

NOTA I: Cu aceasta am explicat cauza noțiunilor numite *comune,* care sînt fundamentul raționamentului nostru. Dar unele axiome sau noțiuni comune au alte cauze pe care ar fi nimerit să le explice după metoda noastră. Am constata atunci care noțiuni sînt mai folositoare decît altele și care abia pot fi întrebuințate; apoi care sînt comune și care sînt clare și distincte numai celor fără prejudecăți și, în sfîrșit, care sînt rău întemeiate. În afară de aceasta, am constata de unde își trag originea noțiunile numite *secunde*[1] și deci de unde își trag originea axiomele care se întemeiază pe ele și încă altele, pe care le-am găsit reflectînd odinioară asupra lor. Dar, fiindcă acestea sînt rezervate unui alt tratat[2] și pentru ca să nu plictisesc printr-o dezvoltare prea mare a acestei teme, am hotărît să trec aici peste ele. Totuși, ca să nu trec cu vederea nimic din ceea ce ar trebui să se știe, voi arăta pe scurt cauzele din care își trag originea termenii numiți *transcendentali*[3], ca, existență, lucru, ceva. Acești termeni iau naștere din faptul că corpul omenesc, fiind limitat, nu este în stare să formeze în sine, deodată, decît un număr determinat de imagini *(am explicat ce este imaginea în nota prop. XVII de aci).* Dacă acel număr ar

[1] „Secunde", adică după cele „prime". Noțiunile prime sînt cele care se referă la lucrurile înseși, iar cele secunde sînt cele care se referă la noțiunile prime. De ex., „mamifer", este o noțiune care se referă la diferitele animale mamifere, pe cînd noțiunea de gen se referă la diferitele genuri.

[2] Este vorba de *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (rămas neisprăvit).

[3] Noțiuni care se aplică oricărui obiect de cunoaștere.

li depășit, aceste imagini ar începe să se confunde; iar dacă numărul de imagini pe care corpul este în stare să le formeze în sine deodată distinct ar fi cu mult depășit, toate s-ar confunda cu totul între ele. Că așa stau lucrurile, se vede clar din corolarul prop. XVII și din prop. XVIII de aci, anume, sufletul omenesc își va putea imagina distinct, deodată, atîtea corpuri cîte imagini pot fi formate deodată în corpul său. Dar, îndată ce imaginile se confundă cu totul în corp, sufletul va imagina și el toate corpurile confuz, fără nici o deosebire, și le va cuprinde oarecum sub unul și același atribut, anume sub atributul existenței, lucrului etc. Aceasta se mai poate deduce și din faptul că imaginile nu sînt întotdeauna deopotrivă de vii, cum și din alte cauze analoge, pe care nu e nevoie să le explicăm aici; căci, pentru scopul pe care-l urmărim, este de ajuns să luăm în considerare una singură. În adevăr, toate aceste cauze se reduc la faptul că acești termeni semnifică idei confuze în cel mai înalt grad.

Tot din cauze asemănătoare, s-au născut și noțiunile care se numesc *universale*[1], ca: om, cal, cîine etc., anume, pentru că în corpul omenesc se formează deodată atît de multe imagini, de exemplu, despre oameni, încît ele depășesc puterea lui de a imagina, în adevăr nu cu totul, dar de ajuns pentru ca sufletul să nu poată imagina micile diferențe (cum sînt culoarea, mărimea fiecăruia etc.) și nici numărul lor determinat, imaginînd în mod distinct numai ceea ce este comun în ele, întrucît corpul e afectat de ele. Căci tocmai ceea ce este comun afectează corpul mai puternic în fiecare lucru particular; iar sufletul exprimă aceasta prin cuvîntul *om* și îl atribuie unor indivizi nenumărați.

Căci, cum am spus, el nu poate imagina numărul determinat al indivizilor. Trebuie însă notat că aceste noțiuni nu sînt formate de toți în același fel, ci ele diferă la fiecare după lucrul de care corpul a fost impresionat mai des și după cum sufletul își imaginează și își amintește mai ușor. Acei care, de exemplu, au privit cu admirație mai ales statura oamenilor, vor înțelege prin cuvîntul *om* un animal cu o statură verticală, acei care, dimpotrivă, s-au obișnuit să aibă în vedere altceva, își

[1] Adică noțiunile care exprimă genuri sau specii.

vor forma o altă imagine comună, anume că omul este un animal care rîde, un animal biped fără pene, un animal rațional; și tot astfel despre celelalte lucruri, fiecare își va forma imagini universale ale lucrurilor, după dispoziția corpului său. De aceea nu e nici o mirare că s-au ivit atîtea controverse între filozofii care au voit să explice lucrurile naturale numai prin imaginile lucrurilor.

NOTA II: Din toate cele spuse mai sus, apare clar că noi percepem multe lucruri și ne formăm noțiuni universale: 1) din lucrurile particulare care sînt reprezentate de simțurile intelectului în mod mutilat, confuz și fără ordine *(vezi cor. prop. XXIX de aci)* și de aceea m-am obișnuit să numesc astfel de percepții o *cunoaștere din experiență vagă*; 2) din semne; de exemplu, din aceea că, auzind sau citind unele cuvinte, ne amintim de lucruri și ne formăm despre ele idei asemenea acelora prin care ne imaginăm lucrurile *(vezi nota prop. XVIII de aci)*. Amîndouă aceste moduri de a considera lucrurile le vom numi de acum înainte *cunoaștere de primul gen*[1] *opinie* sau *imaginație*[2]; 3) în sfîrșit, din faptul că avem noțiuni comune și idei adecvate ale proprietăților lucrurilor *(vezi cor. prop. XXXVIII, prop. XXXIX împreună cu cor. ei și prop. XL de aci)* voi numi acest mod *rațiune sau cunoaștere de al doilea gen.* În afară de aceste două genuri de cunoaștere, există, cum voi arăta în cele ce urmează, un al *treilea,* pe care îl voi numi *știință intuitivă*[4]. Acest gen de cunoaștere merge de la ideea adecvată a esenței formale a anumitor atribute ale lui dumnezeu, la cunoașterea adecvată a esenței lucrurilor.

Le voi explica pe toate acestea printr-un singur exemplu[5]. Să luăm ca date, bunăoară, trei numere și să căutăm un al

[1] Asupra teoriei cunoașterii, a se vedea și clasificarea modurilor de cunoaștere, în *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (vezi Colecția „Texte filozofice", *Spinoza,* ed. cit. p. 40).

[2] Reprezentare.

[3] Cunoașterea prin raționament, deducînd idei adecvate din alte idei adecvate.

[4] Cunoașterea prin înțelegerea nemijlocită a adevărului (de ex. $2 + 2 = 4$).

[5] Același exemplu îl avem și în *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (vezi ediția latină citată, p. 13).

patrulea care să fie față de al treilea ca al doilea față de primul. Negustorii nu vor șovăi să înmulțească al doilea cu al treilea și să împartă rezultatul cu primul număr, pentru că n-au uitat ceea ce au învățat de la dascălul lor, fără nici o demonstrație, sau pentru că au experimentat acestea adesea la numere foarte simple sau pe baza demonstrației prop. XIX, cartea VII a lui Euclid, și anume pe baza proprietății comune a numerelor proporționale. Dar, la numerele cele mai simple nu e nevoie de toate aceste procedee. De exemplu, fiind date numerele 1—2—3, oricine vede că al patrulea număr proporțional este 6; iar aceasta cu atît mai clar, cu cît vedem intuitiv că din raportul pe care îl are al doilea cu primul îl conchidem pe cel de al patrulea.

Propoziția XLI

Cunoașterea de primul gen este singura cauză a falsității, cea de al doilea și de al treilea este cu necesitate adevărată.

DEMONSTRAȚIE: În nota precedentă am spus că de primul gen de cunoaștere țin toate acele idei care sînt neadecvate și confuze. Deci *(după prop. XXXV de aci)* această cunoaștere este singura cauză a falsității. Apoi, am spus că de cunoașterea de al doilea și de al treilea gen țin acele idei care sînt adecvate. Deci *(după prop. XXXIV de aci)* aceste idei sînt cu necesitate adevărate. *C.e.d.d.*

Propoziția XLII

Cunoașterea de al doilea și de al treilea gen, nu cea de primul gen, ne învață să deosebim adevărul de eroare.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție este evidentă prin ea însăși. Căci cine știe să deosebească între adevăr și falsitate trebuie să aibă o idee adecvată despre adevăr și falsitate; adică *(după nota II a prop. XL de aci)* să cunoască adevărul și falsitatea prin al doilea sau al treilea gen de cunoaștere.

Propoziția XLIII

Cine are o idee adevărată știe totodată că are o idee adevărată și nu se poate îndoi de adevărul lucrului.

DEMONSTRAȚIE: Ideea adevărată în noi este aceea care este adecvată în dumnezeu, întrucît el se exprimă prin natura sufletului omenesc *(după cor. prop. XI de aci)*. Să presupunem deci că ideea adecvată A ar exista în dumnezeu, întrucît el se exprimă prin natura sufletului omenesc. Trebuie să existe cu necesitate în dumnezeu o idee a acestei idei, care să se refere la dumnezeu la fel ca ideea A *(după prop. XX de aci, a cărei demonstrație este universală)*. Dar se presupune că ideea A se referă la dumnezeu, întrucît se exprimă prin natura sufletului omenesc; deci și ideea ideii A trebuie să se refere la dumnezeu în același fel; adică *(după același cor. al prop. XI de aci)* această idee adecvată a ideii A va fi în însuși sufletul care are ideea adecvată A. Cine are deci o idee adecvată sau *(după prop. XXXIV de aci)*, cine cunoște cu adevărat un lucru trebuie să aibă totodată o idee adecvată a cunoașterii sale adică *(cum se înțelege de la sine)* trebuie totodată să fie sigur. *C.e.d.d.*

NOTĂ: În nota prop. XXI de aci am explicat ce este ideea ideii; trebuie să se rețină însă că propoziția precedentă este destul de evidentă prin ea însăși. Căci oricine are o idee adevărată știe că ideea adevărată include cea mai mare certitudine, căci a avea o idee adevărată nu înseamnă decît a cunoaște un lucru la perfecție sau cît mai bine; și, desigur, nimeni nu se poate îndoi de acest lucru, afară numai dacă nu crede că ideea este ceva mut, ca o pictură pe pînză, nu un mod al cugetării sau cunoașterea însăși. Și întreb: cine poate ști că cunoaște un lucru, dacă mai întîi n-a cunoscut lucrul? Adică cine poate ști că este sigur de un lucru, dacă mai întîi n-a fost sigur de acel lucru? Apoi, ce putem avea mai clar și mai cert ca normă a adevărului decît ideea adevărată? Desigur, întocmai cum lumina se face cunoscută pe sine și face să se cunoască întunericul, tot așa adevărul este norma și pentru sine și pentru ceea ce este fals.

În felul acesta, cred că am răspuns la întrebările următoare, și anume: dacă o idee adevărată se distinge de una falsă numai întrucît se poate spune că ea se potrivește obiectului ei,

atunci ideea adevărată față de cea falsă nu are mai multă realitate sau perfecție (deoarece ele sînt deosebite numai printr-o denumire extrinsecă) și prin urmare nici omul care posedă idei adevărate nu întrece cu nimic pe acela care are numai idei false. Apoi, cum se face că oamenii au idei false? Și, în sfîrșit, cum poate ști cineva cu certitudine, că are idei care se potrivesc cu obiectele lor? La aceste întrebări, spun, cred că am și răspuns. Căci în ce privește deosebirea dintre ideea adevărată și cea falsă, s-a stabilit în prop. XXXV că ele sînt una față de alta ca existența față de neexistență. Am arătat de asemenea cît se poate de clar, de la prop. XIX pînă la prop. XXXV cu nota ei, cauzele falsității. Din acestea se mai vede prin ce se deosebește omul care are idei adevărate de omul care are numai idei false. Cît despre ultima întrebare, anume de unde poate ști omul că are o idee care se potrivește cu obiectul ei, am arătat mai mult decît era nevoie că aceasta decurge numai din faptul că el are o idee care se potrivește cu obiectul ei, sau că adevărul este propria lui normă. La acestea adăugați că sufletul nostru, întrucît percepe lucrurile cu adevărat, este o parte a intelectului infinit al lui dumnezeu *(după cor. prop. XI de aci)* și că deci este tot atîta de necesar ca ideile clare și distincte ale sufletului să fie adevărate ca și ideile lui dumnezeu.

Propoziția XLIV

Stă în natura rațiunii de a considera lucrurile ca fiind nu contingente, ci necesare.

DEMONSTRAȚIE: Stă în natura rațiunii de a percepe lucrurile potrivit adevărului *(după prop. XLI de aci)*, adică *(după ax. VI, P. I)* nu ca fiind contingente, ci ca fiind necesare. *C.e.d.d.*

COROLARUL I: De aci urmează că numai imaginația ne poate face să considerăm lucrurile ca fiind contingente, atît în ce privește trecutul, cît și în ce privește viitorul.

NOTĂ: Voi explica aici pe scurt de ce se produce aceasta. Am arătat mai sus *(în prop. XVII de aci cu cor. ei)* că sufletul își imaginează totdeauna lucrurile ca fiindu-i prezente, deși ele nu există, afară numai dacă nu se ivesc cauze care să le excludă

existența prezentă. Apoi *(în prop. XVIII de aci),* am arătat că dacă corpul omenesc a fost afectat odată în același timp de către două corpuri externe, de îndată ce sufletul îl va imagina după aceea pe unul dintr-însele, și-l va reaminti imediat și pe celălalt; adică dacă nu se ivesc cauze care să le excludă existența prezentă, le va considera ca fiindu-i prezente amîndouă. De altfel, nimeni nu se îndoiește că noi ne imaginăm și timpul, anume pentru că noi ne imaginăm corpuri care se mișcă unele mai încet sau mai repede decît altele sau cu o viteză egală. Să presupunem astfel un copil care l-ar fi văzut ieri pentru prima oară, dimineața, pe Petru, la amiază pe Paul și seara pe Simeon, iar azi de dimineață din nou pe Petru. Rezultă în mod evident din prop. XVIII de aci că, de îndată ce va vedea lumina zilei, el își va imagina soarele străbătînd aceeași parte a cerului pe care o văzuse în ziua precedentă, cu alte cuvinte, el își va imagina ziua întreagă, și de dimineață pe Petru, la amiază pe Paul, iar seara pe Simeon; adică el își va imagina existența lui Paul și a lui Simeon cu raportare la viitor: și dimpotrivă, dacă el vede seara pe Simeon, el îi va raporta pe Paul și pe Petru, la trecut, imaginîndu-i anume o dată cu trecutul; iar aceasta cu atît mai statornic, cu cît îi va fi văzut mai adesea în aceeași ordine. Dacă se întîmplă o dată ca într-o altă seară să vadă pe Iacob în locul lui Simeon, atunci în dimineața următoare el își va imagina o dată cu seara, cînd pe Simeon, cînd pe Iacob, nu însă pe amîndoi deodată. Căci se presupune că el l-a văzut seara numai pe unul sau pe altul, nu însă pe amîndoi deodată. Astfel imaginația lui va șovăi și el își va imagina, o dată cu seara viitoare, cînd pe unul, cînd pe altul, adică îi va considera pe amîndoi ca ceva contingent în viitor, iar nu ca ceva sigur. Iar această șovăială a imaginației va fi aceeași, dacă lucrurile imaginate sînt acele pe care le considerăm avînd în același fel o relație la timpul trecut sau prezent; și deci noi ne imaginăm contingente lucrurile raportate atît la prezent, cît și la trecut sau la viitor.

COROLARUL II: Stă în natura rațiunii să perceapă lucrurile sub un anumit aspect al veșniciei[1].

[1] Numai substanța este eternă. Lucrurile sînt *dintr-un anumit punct de vedere* eterne. Intrucît sînt moduri, părți ale substanței, ele sînt trecătoare, se schimbă și pier, dar sînt eterne ca substanță.

DEMONSTRAȚIE: Stă în natura rațiunii de a privi lucrurile necesare iar nu contingente *(după prop. prec.)*. Ea percepe însă această necesitate a lucrurilor *(după prop. XLI de aci)* cu adevărat, adică așa cum este în sine *(după ax. VI, P. I)*. Dar *(după prop. XVI, P. I)* această necesitate a lucrurilor este însăși necesitatea naturii eterne a lui dumnezeu. Stă dar în natura rațiunii de a considera lucrurile sub acest aspect al veșniciei. Să se adauge că fundamentele rațiunii sînt noțiunile *(după prop. XXXVIII de aci)* care explică ceea ce este comun tuturor lucrurilor, dar care *(vezi prop. XXXVII de aci)* nu explică esența vreunui lucru particular; de aceea ele trebuie să fie concepute fără nici o relație cu timpul, ci sub un anumit aspect al veșniciei. *C.e.d.d.*

Propoziția XLV

Fiecare idee a unui corp oarecare sau a unui lucru particular care există în act include cu necesitate esența eternă și infinită a lui dumnezeu.

DEMONSTRAȚIE: Ideea unui lucru particular care există în act include cu necesitate atît esența, cît și existența lucrului însuși *(după cor. prop. VIII de aci)*. Iar lucrurile particulare nu pot fi concepute fără dumnezeu *(după prop. XV, P. I)*; dar fiindcă *(după prop. VI de aci)* ele îl au pe dumnezeu drept cauză, întrucît este considerat sub atributul ale cărui moduri sînt lucrurile însele, ideile lor trebuie cu necesitate *(după ax. IV, P. I)* să includă conceptul acestui atribut, adică *(după def. VI, P. I)* esența eternă și infinită a lui dumnezeu. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Prin existență nu înțeleg aci durata, adică existența întrucît este concepută abstract și ca un anumit fel de cantitate, ci însăși natura existenței care este atribuită lucrurilor particulare, fiindcă o infinitate de lucruri rezultă într-o infinitate de moduri din necesitatea eternă a lui dumnezeu *(a se vedea prop. XVI, P. I)*. Spun că vorbesc despre însăși existența lucrurilor particulare întrucît sînt în dumnezeu. Căci, deși fiecare este determinat să existe într-un anumit fel de către un alt lucru particular, totuși puterea prin care fiecare stăruie să existe

rezultă din necesitatea eternă a naturii lui dumnezeu. Asupra acestei chestiuni a se vedea cor. prop. XXIV, P. I.

Propoziția XLVI

Cunoașterea esenței eterne și infinite a lui dumnezeu pe care o include fiecare idee este adecvată și perfectă.

DEMONSTRAȚIE: Demonstrația propoziției precedente este universală, și, dacă un lucru este considerat fie ca o parte, fie ca un tot, ideea lui, fie a totului, fie a părții *(după prop. prec.)* include esența eternă și infinită a lui dumnezeu. Iată, așadar, de ce ceea ce duce la cunoașterea esenței eterne și infinite a lui dumnezeu este comun tuturor și este deopotrivă în parte și în întreg și, prin urmare *(după prop. XXXVIII de aci)*, această cunoaștere va fi adecvată. *C.e.d.d.*

Propoziția XLVII

Sufletul omenesc are o cunoaștere adecvată a esenței eterne și infinite a lui dumnezeu.

DEMONSTRAȚIE: Sufletul omenesc are idei *(după prop. XXII de aci)* prin care se percepe pe sine *(după prop. XXIII de aci)* și corpul său *(după prop. XIX de aci)* ca și *(după cor. 1 prop. XVI și prop. XVII de aci)* corpurile externe care există în act. De aceea *(după prop. XLV și XLVI de aci)* el are o cunoaștere adecvată a esenței eterne și infinite a lui dumnezeu.

NOTĂ: De aici vedem că esența infinită a lui dumnezeu, ca și eternitatea lui, sînt cunoscute tuturor. Însă, pentru că toate există în dumnezeu și sînt concepute printr-însul, rezultă că putem deduce foarte multe din această cunoaștere, pe care le vom cunoaște adecvat, și astfel să ne formăm acel al treilea gen de cunoaștere, despre care am vorbit în nota II a prop. XL de aci, și despre superioritatea și folosul căruia vom avea prilejul să vorbim în partea a cincea. Iar dacă oamenii nu au despre dumnezeu o cunoștință la fel de clară cu a noțiunilor comune, aceasta rezultă din faptul că ei nu și-l pot imagina pe

dumnezeu așa cum își imaginează corpurile și pentru că au legat numele de *dumnezeu* de imaginile corpurilor pe care ei sînt obișnuiți să le vadă; și oamenii pot înlătura cu greu aceasta, fiindcă sînt afectați în permanență de corpurile externe. Și de bună seamă că cele mai multe erori constau numai în aceea că nu denumim corect lucrurile. Căci, atunci cînd cineva spune că liniile duse de la centrul cercului la circumferință sînt inegale, desigur că el înțelege prin cerc altceva decît matematicienii. De asemenea, cînd oamenii greșesc un calcul, ei au în minte alte numere decît pe acele de pe hîrtie. Iată de ce, dacă ai în vedere mintea lor, ei nu greșesc nicidecum; ei par totuși că greșesc pentru că noi credem că ei au în minte numerele care sînt pe hîrtie. Dacă n-ar fi astfel, noi n-am crede că ei greșesc în vreun fel, după cum, auzind de curînd pe cineva strigînd că locuința lui a zburat pe găina vecinului, nu am crezut că greșește în vreun fel, pentru că gîndul lui îmi părea destul de clar. Și de aci se nasc cele mai multe controverse, anume din aceea că oamenii nu-și exprimă corect gîndul sau fiindcă interpretează greșit gîndul altuia. Căci în realitate, cînd se contrazic mai mult, ei se gîndesc sau la același lucru sau la lucruri diferite, așa încît erorile și absurditățile, pe care ei le cred că există în alții, nu există în realitate.

Propoziția XLVIII

Nu există în suflet voință absolută[1], *adică liberă; ci sufletul este determinat să vrea cutare sau cutare lucru, datorită unei cauze care, la rîndul ei, este determinată de altă cauză, iar aceasta din nou de alta, și tot așa la infinit.*

DEMONSTRAȚIE: Sufletul este un mod cert și determinat de a cugeta *(după prop. XI de aci)* și de aceea *(după cor. II, prop. XVII, P. I)* nu poate fi cauza liberă a acțiunilor sale, adică nu poate avea o facultate absolută de a voi sau de a nu voi, ci trebuie să fie determinat de o cauză să vrea cutare sau cutare lucru *(după prop. XXVIII, P I)*; cauza care îl determină este, la rîndul ei, determinată de altă cauză, iar aceasta determinată și ea de alta etc. *C.e.d.d.*

[1] Care să nu depindă de nimic.

NOTĂ: În același fel se demonstrează că nu există în suflet nici o facultate absolută de a cunoaște, de a dori, de a iubi etc. De unde urmează că aceste facultăți și altele asemănătoare, sau sînt curate închipuiri, sau nu sînt decît existențe metafizice sau universale, pe care obișnuim să le formăm din lucruri particulare. Astfel, între intelect și voință și între cutare și cutare idee sau cutare și cutare voință există același raport ca și între „pietritate"[1] și cutare sau cutare piatră, sau între om și Petru și Pavel. Cauza însă pentru care oamenii se cred liberi, am explicat-o în adaosul părții întîi. Dar, înainte de a păși mai departe, trebuie să observ aici că eu înțeleg prin voință facultatea de a afirma sau nega, și nicidecum dorința; adică, prin voință înțeleg facultatea prin care sufletul afirmă sau neagă ce este adevărat și ce este fals, și nu dorința prin care sufletul năzuiește spre lucruri sau se depărtează de ele. După ce am demonstrat că aceste facultăți sînt noțiuni universale, care nu se deosebesc de lucrurile particulare din care le formăm, trebuie să cercetăm dacă înseși voințele sînt altceva în afară de înseși ideile lucrurilor. Trebuie să cercetăm, spun, dacă *există* în suflet o altă afirmație sau o altă negație decît aceea pe care o include ideea ca idee. Asupra acestei chestiuni să se vadă propoziția următoare, ca și definiția III a acestei părți, pentru ca nu cumva cugetarea să fie confundată cu imaginile pictate. Căci prin idei nu înțeleg imaginile care se formează pe fundul ochiului, sau dacă vreți, în mijlocul creierului, ci conceptele cugetării.

Propoziția XLIX

În suflet nu există nici o voință sau afirmație și negație, în afară de aceea pe care o include ideea ca idee.

DEMONSTRAȚIE: În suflet *(după prop. prec.)* nu există o facultate absolută de a voi și de a nu voi, ci numai voințe particulare, anume cutare sau cutare afirmație, cutare sau

[1] „Lapiditas", imitație ironică a terminologiei scolastice. Sensul este: ceea ce constituie esența pietrei. Spinoza nu admite existența unor facultăți psihice deosebite. Voința, sentimentul, intelectul nu sînt decît „moduri" ale cugetării.

cutare negație. Să concepem deci o voință particulară, de exemplu, un mod de cugetare prin care sufletul afirmă că cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte. Această afirmație include conceptul sau ideea triunghiului, adică nu poate fi concepută fără ideea triunghiului. Căci este același lucru dacă spun că A trebuie să includă conceptul lui B, sau că A nu poate fi conceput fără B. Apoi, nici această afirmație *(după ax. III de aci)* nu poate să existe fără ideea triunghiului. Deci această afirmație nu poate exista și nici nu se poate concepe fără ideea triunghiului. Mai mult, această idee a triunghiului trebuie să includă însăși această afirmație, anume că cele trei unghiuri ale sale sînt egale cu două unghiuri drepte. De aceea și invers, ideea triunghiului nu poate nici să existe nici să fie concepută fără această afirmație, și astfel *(după def. II de aci)* această afirmație aparține esenței ideii triunghiului și nu este ceva în afară de ea. Iar ceea ce am spus despre această voință (fiindcă am luat-o la întîmplare) trebuie spus de asemenea despre orice voință, anume că ea nu e nimic în afară de idee. *C.e.d.d.*

COROLAR. Voința și intelectul sînt unul și același lucru.

DEMONSTRAȚIE: Voința și intelectul nu sînt decît voințele și ideile particulare *(după prop. XLVIII de aci și nota ei)*. Iar voința particulară și ideea particulară *(după prop. prec.)* sînt unul și același lucru. Deci voința și intelectul sînt unul și același lucru. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Prin aceasta am înlăturat ceea ce se susține de obicei că este cauza erorii. Am arătat, mai înainte, că falsitatea constă numai într-o lipsă, pe care o includ ideile mutilate sau confuze. De aceea ideea falsă, ca falsă, nu include certitudinea. Așadar, cînd spunem că omul acceptă falsul și nu se îndoiește de el, nu spunem că el e sigur, ci numai că el nu se îndoiește sau că acceptă falsul, fiindcă nu există cauze care să provoace o șovăială a imaginației sale. În privința acestui lucru, *vezi nota prop. XLIV de aci.* Deci, oricît am presupune că un om aderă la ceea ce este fals, nu vom spune totuși niciodată că el este sigur. Căci prin certitudine înțelegem ceva pozitiv *(vezi prop. XLIII de aci și nota ei)* și nu lipsă de îndoială. Iar prin lipsă de certitudine înțelegem falsitate.

Dar, pentru o explicație mai dezvoltată a prop. prec. trebuie să atrag luarea aminte asupra cîtorva lucruri. Apoi, trebuie să răspund la observațiile care pot fi făcute împotriva teoriei noastre. În sfîrșit, pentru a înlătura orice rezervă, am socotit că face să ne dăm silința de a arăta unele foloase ale teoriei. Spun unele, căci cele mai însemnate dintre ele vor fi înțelese mai bine din ceea ce vom spune în partea a cincea.

Incep cu cel dintîi punct și atrag atenția cititorilor să deosebească cu grijă ideea sau conceptul sufletului de imaginile lucrurilor pe care ni le reprezentăm. E necesar, apoi, ca ei să deosebească ideile de cuvintele prin care denumim lucrurile. Căci datorită faptului că aceste trei lucruri, anume imaginile, cuvintele și ideile, sau sînt cu totul confundate de mulți oameni, sau nu sînt deosebite destul de îngrijit, sau destul de precaut, cititorii au ignorat cu totul această teorie asupra voinței, foarte necesară atît pentru cunoaștere, cît și pentru conducerea înțeleaptă a vieții. Desigur, acei care cred că ideile constau în imagini care se formează în noi prin întîlnirea cu corpurile sînt convinși că ideile lucrurilor despre care nu ne putem forma vreo imagine asemănătoare nu sînt idei, ci numai închipuiri pe care le născocim prin liberul arbitru al voinței. Așadar, ei văd în idei un fel de picturi mute pe o pînză și, copleșiți de această prejudecată, nu văd că o idee, ca idee, include o afirmație sau o negație. Acei care confundă cuvintele cu ideea sau cu însăși afirmația inclusă de idee cred că pot să vrea împotriva a ceea ce simt, atunci cînd afirmă sau neagă ceva numai în cuvinte, împotriva a ceea ce simt. Prejudecățile de acest fel pot fi ușor înlăturate de acei care țin seama de natura cugetării, care nu include de loc în sine conceptul întinderii și știu cu claritate că ideea (fiind un mod al cugetării) nu constă nici în imaginea vreunui lucru, nici în cuvinte. Căci esența cuvintelor și a imaginilor e alcătuită numai din mișcări corporale, care nu includ de loc conceptul cugetării.

Dar ajung aceste puține lucruri asupra cărora am atras luarea aminte. De aceea trec la obiecțiile de care am vorbit. *Cea dintîi* este că se socotește ca un lucru verificat că voința se întinde mai departe decît intelectul și deci că ea este ceva deosebit de intelect. Motivul pentru care se crede că voința se întinde mai departe decît intelectul ar fi faptul că noi știm din

experiență că n-avem nevoie de o facultate mai mare decît avem, de fapt, pentru a ne da asentimentul, pentru a afirma sau a nega despre nenumărate alte lucruri pe care nu le percepem, dar avem nevoie de o facultate mai mare pentru a cunoaște. Deci voința se deosebește de intelect prin aceea că cel din urmă e finit, iar cea dintîi e infinită.

In al doilea rînd, se poate obiecta că experiența pare că ne învață foarte lămurit că putem suspenda judecata[1] pentru a nu ne da asentimentul lucrurilor pe care le percepem; ceea ce se confirmă prin aceea că despre nimeni nu se spune că se înșală prin faptul că percepe ceva, ci numai prin faptul că își dă sau nu-și dă asentimentul. De exemplu, cine își închipuie un cal înaripat, nu înseamnă că prin aceasta admite că un cal înaripat există; adică nu se înșală dacă nu afirmă totodată că există un cal înaripat. Așadar se pare că experiența nu ne învață nimic mai lămurit, decît că voința sau facultatea de a ne da asentimentul este liberă și deosebită de facultatea de a cunoaște.

In al treilea rînd, se poate obiecta că o afirmație nu pare să conțină mai multă realitate decît alta: altfel spus, că nu pare să avem nevoie de o putere mai mare pentru a afirma că este adevărat ceea ce este adevărat, decît pentru a afirma că este adevărat ceea ce este fals. Dimpotrivă, noi percepem că o idee are mai multă realitate sau perfecție decît alta; căci cu cît obiectele sînt superioare unele altora, cu atît ideile lor sînt mai perfecte unele decît altele. Din acestea, încă pare că rezultă o deosebire între voință și intelect.

In al patrulea rînd, se poate obiecta că, dacă omul nu lucrează în libertatea voinței, atunci ce se întîmplă dacă el se află în cumpănă, ca măgarul lui Buridan?[2] Va pieri el de foame și de sete? Dacă spun da, atunci s-ar părea că concep un măgar sau o statuie de om, nu un om real; dacă neg însă, atunci aș recunoaște că el se va determina pe sine, și prin

[1] A suspenda judecata, precept sceptic, înseamnă a nu afirma și a nu nega — a nu fi, deocamdată, nici de o părere, nici de contrarul ei.

[2] După o fabulă atribuită lui Jean Buridan (1300—1358), profesor de filozofie scolastică la Paris), un măgar care se afla la o egală distanță între o găleată cu ovăz și una cu apă, fiindu-i și foame și sete, a pierit de foame și de sete neputîndu-se hotărî între ovăz și apă.

urmare că el posedă facultatea de a se pune în mișcare și de a face tot ce vrea.

În afară de acestea, poate că sînt posibile și alte obiecții. Insă, fiindcă eu nu sînt obligat să țin seama de tot ce poate visa fiecare, voi avea grijă să răspund numai la aceste obiecții, și anume cît voi putea mai scurt.

În ce privește *obiecția întîi,* declar că recunosc întinderea mai mare a voinței față de intelect, dacă prin intelect se înțeleg numai ideile clare și distincte; însă neg că voința se întinde mai mult decît percepțiile sau facultatea de a concepe. În adevăr, nu văd de ce facultatea de a voi trebuie să fie denumită infinită, mai degrabă decît facultatea de a simți. Căci, după cum putem afirma, prin aceeași facultate de a voi, infinite lucruri (totuși unul după altul, căci nu putem afirma infinite lucruri deodată), tot așa putem simți sau percepe, prin aceeași facultate de a simți, infinite corpuri (anume, unul după altul). Dacă mi se spune că există nenumărate lucruri pe care nu le putem percepe, ripostez că pe acelea nu le putem înțelege prin nici o cugetare, și prin urmare nici prin facultatea de a voi. Dar se mai spune că dacă dumnezeu ar fi vrut să facă în așa fel, încît să le percepem și pe acelea, atunci el ar fi trebuit să ne dea o facultate mai mare de a percepe, însă nu o facultate de a voi mai mare decît ne-a dat. Aceasta este tot una cu a spune că dacă dumnezeu ar fi vrut să ne facă să cunoaștem infinite alte existențe, ar fi fost necesar să ne dea un intelect mai mare decît ne-a dat, dar nu și o idee mai universală despre existență, pentru a îmbrățișa aceste infinite existențe. Dar am arătat că voința este o entitate universală, sau o idee prin care explicăm toate voințele singulare, adică ceea ce este comun tuturor. Cum însă se crede că această idee comună sau universală a tuturor voințelor este o facultate, nu e nici o mirare dacă se declară că această facultate se întinde la infinit, dincolo de marginile intelectului. Căci universalul se aplică, în mod egal, la unul sau mai mulți, ca și la un număr nesfîrșit de indivizi.

Celei *de a doua obiecții,* îi răspundem că nu dispunem de o putere liberă de a suspenda judecata. Cînd spunem că cineva suspendă judecata, nu spunem decît că el vede că nu percepe un lucru în mod adecvat. Așadar, suspendarea judecății este, în realitate, o percepție și nu o voință liberă. Pentru a înțelege mai lămurit aceasta, să concepem, de exemplu, un copil care

își imaginează un cal[1] și nu percepe nimic altceva. Fiindcă această imagine include existența calului *(după cor. prop. XVII de aci)*, iar copilul nu percepe nimic care să înlăture existența acestuia, el va considera calul cu necesitate prezent și nici nu va putea să se îndoiască de existența lui, cu toate că nu e sigur. Noi experimentăm aceasta zilnic în visuri și nu cred că există cineva care să creadă că are în vis puterea liberă de a suspenda judecata asupra a ceea ce visează și de a face să nu viseze ceea ce visează că vede. Totuși se întîmplă să suspendăm judecata chiar în vise, anume cînd visăm că visăm. Recunosc apoi că nimeni nu se înșală întrucît percepe, adică recunosc că imaginațiile sufletului, privite în sine, nu includ eroarea *(vezi nota prop. XVII de aci)*; însă neg că omul nu afirmă nimic întrucît percepe. Căci ce altceva este a percepe un cal înaripat, decît a afirma că un cal are aripi. Dar dacă sufletul nu percepe altceva în afară de un cal înaripat, el îl va considera ca prezent și nu va avea nici un motiv să se îndoiască de existența lui, nici putința de a nu-și da asentimentul, afară numai dacă imaginea calului înaripat nu este legată de o idee care înlătură existența acelui cal, sau dacă percepe că ideea calului înaripat, pe care o are, este inadecvată, și atunci sau va nega cu necesitate existența acelui cal, sau se va îndoi cu necesitate de existența lui.

Cu aceasta cred că am răspuns și celei de *a treia obiecții*, anume, că voința este ceva universal care se aplică tuturor ideilor și care arată numai ceea ce este comun tuturor ideilor, anume afirmația a cărei esență adecvată, întrucît o concepem abstract, trebuie să existe în orice idee, și numai astfel privită ea este una și aceeași în toate ideile, nu însă dacă o considerăm ca alcătuind esența unei idei particulare, căci atunci afirmațiile particulare se deosebesc între ele ca și ideile însele. Spre exemplu, afirmația pe care o include ideea cercului se deosebește tot atît de mult de aceea pe care o include ideea triunghiului, ca și ideea cercului de ideea triunghiului. Apoi, neg, în mod absolut, că avem nevoie de aceeași putere de cugetare pentru a afirma că ceea ce e adevărat este adevărat, ca și pentru a afirma că e adevărat ceea ce e fals; căci aceste

[1] Se obișnuiește a se adăuga aici cuvîntul „înaripat", care se întîlnește mai jos.

două afirmaţii, dacă considerăm sufletul, sînt una faţă de alta ca şi fiinţa faţă de nefiinţă. Căci nu există nimic pozitiv în idei care să constituie forma falsităţii *(vezi prop. XXXV de aci şi nota ei, precum şi nota prop. XLVII de aci)*. De aceea, trebuie notat, mai ales aci, cît de uşor ne înşelăm cînd confundăm ideile universale cu lucrurile singulare şi entităţile raţiunii cu realităţile.

In sfîrşit, în ce priveşte *a patra obiecţie,* declar, recunoscînd întru totul că omul care s-ar afla într-o astfel de cumpănă (adică un om care nu ar percepe decît setea şi foamea, o mîncare şi o băutură care se află la egală depărtare de el) ar pieri de foame şi de sete. La întrebarea, dacă pe un astfel de om nu trebuie să-l considerăm mai de grabă un măgar decît un om, răspund că nu ştiu, după cum nu ştiu cum trebuie să-i considerăm pe cei care se spînzură, pe copii, pe proşti, pe nebuni etc.

In sfîrşit, mai rămîne să arătăm în ce măsură cunoaşterea acestei doctrine este folositoare în practica vieţii, ceea ce se va vedea uşor din cele ce urmează. Anume:

1) Intrucît ne învaţă să lucrăm numai după voinţa lui dumnezeu şi că sîntem părtaşi ai naturii divine, şi aceasta cu atît mai mult, cu cît săvîrşim fapte mai perfecte şi cu cît cunoaştem tot mai mult pe dumnezeu. Deci această doctrină, în afară de faptul că dă o linişte sufletească în toate privinţele, mai are şi avantajul că ne învaţă în ce constă fericirea sau beatitudinea noastră cea mai mare, anume numai în cunoaşterea lui dumnezeu; ea ne face să lucrăm după îndemnurile iubirii şi pietăţii. Din aceasta înţelegem limpede cît de departe sînt de adevărata preţuire a virtuţii acei care aşteaptă de la dumnezeu răsplata supremă pentru virtutea şi faptele lor cele mai bune, ca pentru cel mai mare serviciu, ca şi cum virtutea şi slujirea lui dumnezeu n-ar fi însăşi fericirea şi libertatea supremă.

2) Intrucît ne învaţă cum trebuie să ne purtăm faţă de lucrurile care atîrnă de soartă sau faţă de acele care nu sînt în puterea noastră, adică faţă de lucrurile care nu derivă din natura noastră: anume, să aşteptăm şi să îndurăm cu suflet senin cele două feţe ale soartei, fiindcă toate urmează din hotărîrea eternă a lui dumnezeu cu aceeaşi necesitate cu care din

esența triunghiului urmează că cele trei unghiuri ale sale sînt egale cu două unghiuri drepte.

3) Întrucît această doctrină promovează viața socială. Ea ne învață să nu urîm, să nu dispreţuim, să nu batjocorim pe nimeni, să nu fim mînioși și să nu invidiem pe nimeni. În afară de aceasta, ea învață pe fiecare să fie mulțumit cu ce are, să ajute pe aproapele său, nu din milă femeiască, din părtinire sau din superstiție, ci numai fiindcă așa îi spune rațiunea, după timp și împrejurări, așa cum voi arăta în partea a treia.

4) În sfîrșit, întrucît această doctrină promovează în mare măsură viața socială, căci ea ne învață cum trebuie să fie guvernați și conduși cetățenii în așa fel ca să nu fie sclavi, ci să săvîrșească în mod liber ceea ce e mai bine.

Cu aceasta am încheiat ceea ce mi-am propus să tratez în această notă și astfel sfîrșesc această a doua parte, în care cred că am explicat lămurit și destul de dezvoltat natura sufletului omenesc și proprietățile sale, atît cît îngăduie greutatea subiectului, și că am expus lucruri din care putem trage concluzii foarte importante, folositoare în cel mai înalt grad și necesare cunoașterii, cum se va constata, în parte, din cele ce urmează.

PARTEA A TREIA

DESPRE ORIGINEA ȘI NATURA AFECTELOR[1]

PREFAȚĂ

Cei mai mulți care au scris despre afecte și despre felul de viață al oamenilor par a trata, nu despre lucruri naturale, care urmează legile comune ale naturii, ci despre lucruri care se află în afară de natură[2]. Ba chiar ei par că concep pe om în natură ca pe un stat în stat, pentru că ei cred că omul mai mult tulbură, decît urmează ordinea naturii și că el are asupra acțiunilor sale o putere absolută, că nu e determinat decît de sine însuși. Apoi, ei nu explică neputința și nestatornicia omenească prin puterea obișnuită a naturii, ci prin nu știu ce viciu al naturii omenești, pe care de aceea o deplîng, o iau în rîs, o disprețuiesc sau, cum se întîmplă de cele mai multe ori, o blestemă; iar cine știe să ocărască mai elocvent și mai iscusit neputința sufletului omenesc trece drept inspirat de zei. N-au lipsit totuși bărbați iluștri (mărturisim că datorăm mult muncii și iscusinței lor) care au scris numeroase lucruri de seamă despre felul just de viață și care au dat oamenilor sfaturi pline de înțelepciune. În schimb, după cît știm, ei n-au determinat natura și puterile afectelor, și nici ce poate sufletul, la rîndul său, pentru a le stăpîni. În adevăr, știm că renumitul Descartes, deși a crezut și el că sufletul are o putere absolută asupra acțiunilor sale, a încercat să explice afectele omenești cu aju-

[1] In sensul general de sentimente, emoții, pasiuni.

[2] Considerînd fenomenele psihice ca fenomene naturale (nu supranaturale), supuse unor legi ce se pot cunoaște, Spinoza este un precursor al psihologiei științifice.

torul cauzelor lor prime și totodată să arate calea pe care sufletul poate să ajungă la o putere absolută asupra afectelor. Dar, după părerea mea, el n-a arătat decît ascuțimea marelui său talent — cum voi dovedi la locul potrivit. Deocamdată, vreau să mă întorc la acei care preferă să blesteme sau să batjocorească afectele și acțiunile[1] oamenilor, în loc să le înțeleagă. Acestora, desigur, li se va părea uimitor că m-am apucat să tratez după procedeul geometric despre viciile și neghiobiile oamenilor, și că vreau să demonstrez cu certitudine rațională ceea ce ei proclamă că este contrar rațiunii zadarnic, absurd și îngrozitor.

Justificarea mea e aceasta: în natură nu se întîmplă nimic care să poată fi pus pe seama ei ca un viciu; căci natura este totdeauna aceeași, iar virtutea și puterea ei de a lucra este pretutindeni una și aceeași; adică legile și regulile naturii potrivit cărora se întîmplă toate și trec de la o formă la alta sînt pretutindeni și totdeauna aceleași[2]; și prin urmare calea pe care cunoaștem natura lucrurilor, oricare ar fi ele, trebuie să fie una și aceeași, anume legile și regulile universale ale naturii. Deci afectele de ură, mînie, invidie etc., privite în ele însele, decurg din aceeași necesitate și virtute a naturii ca și celelalte lucruri singulare; în consecință, ele au anumite cauze prin care sînt explicate și au anumite proprietăți deopotrivă de vrednice de cunoașterea noastră, ca și proprietățile oricărui alt lucru, a cărui simplă privire ne încîntă. Prin urmare voi trata despre natura și puterile afectelor, ca și despre puterea noastră asupra lor, după aceeași metodă pe care am aplicat-o pînă aci, tratînd despre dumnezeu și despre suflet, și voi privi acțiunile și poftele omenești ca și cum ar fi vorba de linii, suprafețe și corpuri[3].

[1] Acțiunile izvorîte din afecte.

[2] Deci și fenomenele psihice apar și se dezvoltă după legi care „sînt pretutindeni și totdeauna aceleași".

[3] Întrucît Spinoza consideră, ca și Descartes, că proprietățile geometrice sînt constitutive materiei, iar afectele simple modificări materiale, el se crede îndreptățit să le cerceteze după metoda geometrică, după care cercetează orice alte modificări materiale.

DEFINIȚII

I. Numesc cauză adecvată pe aceea al cărei efect poate fi perceput clar și distinct prin ea. Iar cauza al cărei efect nu poate fi cunoscut numai prin ea o numesc neadecvată sau parțială.

II. Spun că sîntem activi, cînd se întîmplă ceva în noi sau în afară de noi și a cărui cauză adecvată sîntem noi, adică *(după def. prec.)* atunci cînd în noi sau în afară de noi urmează din propria noastră natură ceva care poate fi cunoscut clar și distinct numai prin aceasta. Dimpotrivă, spun că sîntem pasivi, cînd noi sîntem numai în parte cauza a ceea ce se întîmplă în noi sau a ceea ce urmează din natura noastră.

III. Prin afect înțeleg modificările corpului, prin care puterea de a lucra a corpului însuși este mărită sau micșorată, ajutată sau înfrînată; la fel și ideile acestor afecțiuni.

Dacă, așadar, putem fi cauza adecvată a vreuneia dintre aceste modificări, atunci înțelegem prin afect o acțiune; altminteri, o pasiune[1]

POSTULATE

I. Corpul omenesc poate fi afectat în multe feluri, prin care puterea lui de a lucra este mărită sau micșorată, precum și în alte feluri care nici nu măresc, nici nu micșorează puterea lui de a lucra.

Acest postulat sau axiomă se sprijină pe postulatul I și lemele V și VII, pe care le găsim după prop. XIII, P. II.

II. Corpul omenesc poate suferi numeroase schimbări și totuși să păstreze impresiile sau urmele obiectelor *(despre acestea, vezi post. V, P. II)*; și deci să păstreze aceleași imagini ale lucrurilor *(vezi, pentru definiția lor, nota la prop. XVII, P. II)*.

[1] In sensul că suferim o acțiune.

PROPOZIŢII

Propoziţia I

Sufletul nostru este activ în unele privinţe, iar în altele este pasiv; anume, întrucît are idei adecvate, sufletul este cu necesitate activ în unele privinţe, iar întrucît are idei neadecvate, el este cu necesitate pasiv în alte privinţe.

DEMONSTRAŢIE: Ideile oricărui suflet omenesc sînt unele adecvate, altele mutilate şi confuze *(după nota II a prop. XL, P. II)*. Ideile adecvate din sufletul cuiva sînt adecvate în dumnezeu, întrucît el constituie esenţa acelui suflet *(după cor. prop. XI, P. II)*, iar cele neadecvate în suflet sînt tot adecvate în dumnezeu *(după acelaşi cor.)*, nu întrucît el constituie numai esenţa acestui suflet, ci întrucît el conţine în sine totodată şi sufletele altor lucruri[1]. Mai departe, dintr-o idee dată trebuie să urmeze cu necesitate un efect *(după prop. XXXVI, P. I)*, iar cauza adecvată a acestui efect este dumnezeu *(vezi def. I de aci)* nu întrucît el este infinit, ci întrucît se consideră că este afectat de acea idee dată *(vezi prop. IX, P. II)*. Acum, acel suflet este cauza adecvată a unui efect, care are drept cauză pe dumnezeu, întrucît acesta este afectat de o idee care este adecvată în sufletul cuiva *(după cor. prop. XI, P. II)*. Deci sufletul nostru *(după def. II de aci)*, întrucît are idei adecvate, este cu necesitate activ în unele privinţe. Ceea ce era primul punct de dovedit. Mai departe, pentru tot ce urmează cu necesitate din ideea care este adecvată în dumnezeu, nu întrucît dumnezeu are în sine sufletul numai al unui singur om, ci întrucît are în sine totodată şi sufletele altor corpuri, sufletul acelui om *(după acelaşi cor. al prop. XI, P. II)* nu este cauză adecvată, ci parţială; şi prin urmare *(după def. II de aci)* su-

[1] Ca să putem înţelege sensul just al acestei fraze, trebuie să ne amintim că cugetarea — atribut al substanţei — conţine toate ideile adecvate. Ideile omului fac parte din ideile cuprinse în cugetarea infinită a substanţei, deci vor fi şi ele adecvate ca atare, însă dacă le privim ca idei finite, ca aparţinînd cutărui mod al cugetării infinite, ele pot fi confuze. În „dumnezeu" adică în substanţă, ele nu sînt izolate, ca în mintea omului, ci în legătură cu toate celelalte idei, deci acolo şi ideile neadecvate din mintea omului sînt adecvate.

fletul întrucît are idei neadecvate, este cu necesitate pasiv în unele privinţe. Ceea ce era al doilea punct de dovedit. Deci sufletul nostru etc. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci urmează că sufletul este supus cu atît mai multor pasiuni[1], cu cît are mai multe idei neadecvate şi, dimpotrivă, el este cu atît mai activ, cu cît are mai multe idei adecvate.

Propoziţia II

Nici corpul nu poate determina sufletul să gîndească, nici sufletul nu poate determina corpul la mişcare sau repaus, nici la altceva (dacă mai este ceva).

DEMONSTRAŢIE: Toate modurile gîndirii îl au drept cauză pe dumnezeu întrucît este lucru cugetător nu întrucît el este exprimat prin alt atribut *(după prop. VI, P. II)*. Deci ceea ce determină sufletul să gîndească este un mod al gîndirii, nu al întinderii; adică *(după def. I, P. II)* nu este corpul. Ceea ce era primul punct de dovedit. Apoi, mişcarea şi repausul corpului trebuie să fie produse de un alt corp, care de asemenea a fost determinat de către altul la mişcare sau la repaus; şi vorbind absolut, tot ce se produce într-un corp a trebuit să provină de la dumnezeu întrucît este considerat ca afectat de un mod al întinderii, nu de unul al gîndirii *(după aceeaşi prop. VI, P. II)*; adică nu poate proveni de la suflet, care *(după prop. XI, P. II)* este un mod al gîndirii. Ceea ce este cel de-al doilea punct de dovedit. Deci nici corpul etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Cele de mai sus se înţeleg mai clar prin ceea ce s-a spus în nota prop. VII, P. II, anume, că sufletul şi corpul sînt unul şi acelaşi lucru, conceput cînd sub atributul cugetării, cînd sub cel al întinderii[2]. Aşa se explică faptul că ordinea sau înlănţuirea lucrurilor este aceeaşi, fie că natura este concepută sub un atribut, fie sub altul; prin urmare, ordinea acţiunilor şi pasiunilor corpului nostru este, de la natură, simultană cu

[1] Vezi, mai departe, definiţia generală a pasiunilor, la sfîrşitul părţii a treia.

[2] In această notă, se combate dualismul cartezian.

ordinea acțiunilor și pasiunilor sufletului. Aceasta reiese cu claritate și din felul în care am demonstrat prop. XII, P. II.

Deși nu încape vreun motiv de îndoială că așa stau lucrurile, totuși de-abia îmi vine să cred că oamenii pot fi făcuți să accepte toate acestea cu sufletul senin, dacă nu le voi confirma și prin experiență; atît sînt ei de convinși că corpul aci se mișcă, aci stă în repaus, numai la un semn al sufletului, și că el săvîrșește lucruri care depind numai de voința sufletului și de iscusința lui de a combina gîndurile. În adevăr, nimeni n-a arătat limpede pînă acum ceea ce poate corpul, adică pe nimeni nu l-a învățat experiența pînă în prezent ce poate săvîrși un corp numai după legile naturii — întrucît natura este considerată numai sub raport corporal — și ce nu poate săvîrși, cînd corpul nu este determinat de suflet. Căci nimeni n-a cunoscut pînă acum structura corpului atît de precis, încît să-i poată explica toate funcțiile, ca să nu mai vorbesc de faptul că la animale[1] se observă multe lucruri care întrec cu mult pătrunderea omenească și că somnambulii fac în somn foarte multe lucruri pe care ei n-ar îndrăzni să le facă în stare de veghe. Aceasta arată îndeajuns că însuși corpul poate săvîrși, numai prin legile naturii sale, multe lucruri care umplu de admirație sufletul însuși. Mai departe, nimeni nu știe în ce condiții și prin ce mijloace sufletul mișcă corpul, nici cîte grade de mișcare îi poate comunica și cu ce repeziciune îl poate pune în mișcare. De aci urmează că, dacă oamenii spun că cutare sau cutare acțiune a corpului ia naștere din suflet, care domină corpul, nu știu ce spun și nu fac decît să mărturisească în cuvinte răsunătoare că nu cunosc adevărata cauză a unei acțiuni, fără ca aceasta să le trezească mirare. Dar, ripostează ei, fie că știm, fie că nu știm prin ce mijloace sufletul mișcă corpul, este totuși fapt constatat că corpul ar fi inert, dacă sufletul omenesc n-ar fi capabil să gîndească[2]. Știm apoi, din experiență, că numai sufletul poate să vorbească, să tacă și să facă multe altele, care ei cred că de aceea ele atîrnă de hotărîrea sufletului.

[1] Descartes susținea că animalele nu au suflet, că sînt simple „mașini".

[2] Cartezienii susțineau că sufletul gîndește totodeauna — gîndirea fiind esența lui.

In ce priveşte *primul* punct, îi întreb dacă experienţa nu ne învaţă că, şi invers, dacă corpul este inert, nici sufletul nu poate gîndi? Căci atunci cînd corpul se odihneşte în somn, sufletul stă aţipit împreună cu el şi nu are putere de gîndi ca în stare de veghe. Apoi, cred că toţi ştim din experienţă că sufletul nu este totdeauna la fel de capabil să cugete asupra aceluiaşi subiect, ci, cu cît corpul este mai capabil să trezească în el imaginea unui obiect sau a altuia, cu atît sufletul este mai capabil să considere un obiect sau altul. Dar, riposteaţă ei, este peste putinţă să derivăm numai din legile naturii — întrucît o considerăm sub raport corporal — cauzele clădirilor, picturilor şi ale lucrurilor de acelaşi fel, care există numai datorită artei omeneşti, iar corpul omenesc nu este în stare să clădească, de exemplu, un templu, dacă nu e determinat şi condus de suflet. Dar am arătat mai înainte că ei nu ştiu ce poate corpul sau ce poate fi dedus numai din considerarea lui. Ei înşişi ştiu, din experienţă, că numai prin legile naturii se înfăptuiesc multe lucruri care n-ar fi crezut niciodată că se pot înfăptui fără conducerea sufletului. Astfel, somnambulii săvîrşesc în somn lucruri de care se miră ei înşişi, cînd se trezesc. Mai amintesc aici însăşi structura corpului, care întrece prin meşteşugul ei cu foarte mult tot ce poate construi meşteşugul omului, ca să nu mai repet ceea ce am arătat mai sus, anume că din natură, considerată sub orice atribut, decurg infinite lucruri.

In ce priveşte *al doilea* punct, desigur că lucrurile omeneşti ar fi mult mai fericite, dacă ar depinde de puterea omului, atît de a tăcea, cît şi de a vorbi. Dar experienţa ne învaţă de ajuns şi prea de ajuns că oamenii sînt stăpîni pe limba şi pe poftele lor mai puţin decît pe orice. De aci rezultă credinţa multora că noi săvîrşim liber numai lucrurile pe care le dorim moderat, fiindcă pofta după acele lucruri poate fi stăpînită uşor prin imaginea unui alt lucru de care ne aducem aminte adeseori; dimpotrivă, că nu săvîrşim liber lucrurile pe care le dorim cu un afect puternic, care nu poate fi potolit prin amintirea altui lucru. Dacă ei n-ar şti din experienţă că noi săvîrşim multe lucruri de care mai apoi ne căim şi că adesea, în caz de conflict între afecte contrare, le vedem pe cele mai bune, dar le urmăm pe cele mai rele, nimic nu i-ar împiedica să creadă că noi săvîrşim totul în mod liber. Astfel, copilul

crede că poftește laptele în mod liber, tînărul mînios că vrea să se răzbune, iar fricosul să fugă. Mai departe, un om beat crede că vorbește din libera hotărîre a sufletului ceea ce, mai tîrziu, după ce s-a trezit, ar vrea să nu fi vorbit; tot așa un nebun, o flecară, un copil și mulți alții de aceeași teapă cred că vorbesc din libera hotărîre a sufletului lor atunci cînd nu-și pot stăpîni pornirea de a vorbi.

Astfel, experiența însăși ne învață, tot atît de clar ca și rațiunea, că oamenii se cred liberi fiindcă ei cunosc numai acțiunile lor, dar nu cunosc cauzele de care sînt determinați și nu știu că hotărîrile sufletului nu sînt decît poftele lor care, de aceea, variază după dispoziția variabilă a corpului. În adevăr, fiecare se conduce în toate după propriul său afect; de aceea, acei care sînt copleșiți de afecte opuse nu știu ce vor: iar acei fără nici un afect sînt împinși încoace și încolo de cel mai ușor motiv. Toate acestea arată cît se poate de clar că atît hotărîrea și pofta sufletului, cît și determinarea corpului sînt date de la natură în același timp sau, mai de grabă, sînt unul și același lucru, pe care îl numim hotărîre atunci cînd este considerat ca atribut al cugetării și explicat prin acesta, sau îl numim determinație cînd este considerat ca un atribut al întinderii și este dedus din legile mișcării și repausului. Aceasta se va vedea mai clar din cele ce mai avem de spus.

Ceea ce aș dori să se ia în seamă este mai ales că noi nu putem înfăptui prin hotărîrea sufletului nimic, decît cu ajutorul memoriei. De exemplu, nu putem exprima un cuvînt de care nu ne aducem aminte. Dar sufletul nu este liber să-și poată aminti sau să uite un lucru. Se crede că numai de puterea sufletului depinde ca noi, prin simpla lui hotărîre, să vorbim sau nu despre lucruri de care ne amintim. Cînd visăm că vorbim, credem că vorbim prin liberă hotărîre a sufletului, și totuși noi nu vorbim, iar dacă cumva vorbim, aceasta se întîmplă prin mișcarea spontană a corpului. Tot așa noi visăm că ascundem ceva oamenilor, prin aceeași hotărîre a sufletului prin care, în stare de veghe, trecem sub tăcere ceea ce știm. În sfîrșit, visăm că prin hotărîrea sufletului înfăptuim ceea ce în stare de veghe nu îndrăznim. Aș dori de aceea să știu dacă în suflet există două feluri de hotărîri, unele fantastice, altele libere. Dacă nu ne este îngăduit să ajungem la această absurditate, atunci trebuie să se recunoască neapărat că hotărîrea

sufletului, pe care o credem liberă, nu se deosebește de imaginație sau de memorie și nu este decît afirmația pe care o include cu necesitate ideea ca idee *(vezi prop. XLVII, P. II)*. Așadar, aceste hotărîri ale sufletului se nasc în el cu aceeași necesitate ca și ideile lucrurilor care există actual. Prin urmare, acei care cred că vorbesc, sau tac, sau fac altceva prin hotărîrea liberă a sufletului, visează cu ochii deschiși.

Propoziția III

Acțiunile sufletului sînt produse numai de ideile adecvate, iar pasiunile depind numai de cele neadecvate[1].

DEMONSTRAȚIE: Ceea ce constituie, mai întîi, esența sufletului nu este decît ideea corpului care există actual *(după prop. VI și XIII, P. II)*, idee care *(după prop. XV, P. II)* este alcătuită din multe altele, din care unele *(după cor. prop. XXXVIII, P. II)* sînt adecvate, iar altele neadecvate *(după cor. prop. XXIX, P. II)*. Deci tot ce rezultă din natura sufletului și a cărui cauză cea mai apropiată este sufletul, prin care acest lucru trebuie să fie înțeles, trebuie în mod necesar să rezulte dintr-o idee adecvată sau din una neadecvată. Dar în măsura în care sufletul *(după prop. I de aci)* are idei neadecvate, în aceeași măsură el este în mod necesar pasiv. Deci acțiunile sufletului rezultă numai din ideile adecvate, și de aceea sufletul nu suferă decît pentru că are idei neadecvate. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Vedem deci că pasiunile nu se raportează la suflet decît întrucît el are ceva care include o negație, sau întrucît este considerat ca o parte a naturii, care nu poate fi percepută clar și distinct prin ea însăși fără de celelalte părți. Aș putea să arăt că pasiunile se raportează la lucrurile singulare la fel ca la suflet și că nu pot fi percepute în alt fel. Însă scopul meu este să nu mă ocup decît de sufletul omenesc.

[1] Reamintim că, pentru Spinoza, intelectul (ideile), sentimentele și voința sînt unul și același lucru, adică manifestări ale substanței, considerată sub atributul cugetării.

Propoziția IV

Nici un lucru nu poate fi distrus decît de o cauză externă.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție este evidentă prin sine însăși. Căci definiția fiecărui lucru afirmă esența lucrului însuși, nu o neagă; altfel spus, o impune, nu o suprimă. Așadar, dacă luăm în considerare numai lucrul însuși, nu cauzele externe, nu vom putea găsi în el nimic care ar putea să-l distrugă. *C.e.d.d.*

Propoziția V

Lucrurile sînt de o natură cu atît mai contrară, adică cu atît mai mult nu pot exista în același subiect, cu cît mai mult se pot distruge unul pe altul.

DEMONSTRAȚIE: Într-adevăr, dacă s-ar putea acorda între ele sau să fie în același timp în același subiect, atunci ar putea să existe ceva în acel subiect care ar putea să-l distrugă — ceea ce (*după prop. prec.*), este absurd. Deci lucrurile etc. *C.e.d.d.*

Propoziția VI

Orice lucru năzuiește, atît cît depinde de el, să-și mențină existența.

DEMONSTRAȚIE: Lucrurile singulare sînt moduri prin care atributele lui dumnezeu sînt exprimate într-un fel cert și determinat (*după cor. prop. XXV, P. I*); adică (*după prop. XXXIV, P. I*) sînt lucruri care exprimă într-un fel cert și determinat puterea lui dumnezeu, prin care acesta există și lucrează. Nici un lucru nu are în sine ceva prin care să poată fi distrus sau care să-i suprime existența (*după prop. IV de aci*) ci, dimpotrivă, se opune la tot ce ar putea să-i suprime existența (*după prop. prec*); și, de accea, cît poate și depinde de el, năzuiește să-și mențină existența. *C.e.d.d.*

Propoziția VII

Năzuința prin care orice lucru tinde să-și mențină existența nu e nimic în afară de esența actuală a lucrului însuși.

DEMONSTRAȚIE: Din esența dată a oricărui lucru, urmează *(după prop. XXXVI, P. I)* cu necesitate ceva, iar lucrurile nu pot avea decît ce urmează cu necesitate din natura lor determinată *(după prop. XXIX, P. I)*. De aceea, puterea sau năzuința oricărui lucru prin care el, singur sau împreună cu alții, lucrează sau tinde să lucreze, adică *(după prop. VI de aci)* puterea sau năzuința prin care el tinde să-și mențină existența nu e nimic în afară de esența dată sau actuală a lucrului însuși. *C.e.d.d*

Propoziția VIII

Năzuința prin care fiecare lucru tinde să-și mențină existența nu include un timp finit, ci unul nedefinit.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, dacă ar include un timp finit care ar determina durata lucrului, atunci ar rezulta, din însăși unica putere prin care lucrul există, că lucrul nu poate să existe după acest timp finit, ci ar trebui să fie distrus. Însă aceasta *(după prop. IV de aci)* este absurd. Deci năzuința prin care lucrul există nu include nici un timp definit ci, dimpotrivă, deoarece *(după aceeași prop. IV de aci)*, dacă nu este distrus de nici o cauză externă, el va continua să existe prin aceeași putere prin care există deja. Deci această năzuință include un timp nedefinit. *C.e.d.d.*

Propoziția IX

Sufletul, și întrucît are idei clare și distincte, cît și întrucît are idei confuze, năzuiește să-și mențină existența pe o durată nedeterminată și este conștient de năzuința sa.

DEMONSTRAȚIE: Esența sufletului este alcătuită din idei adecvate și neadecvate *(cum am arătat în prop. III de aci)*; în consecință *(după prop. VII de aci)*, el năzuiește să persevereze

în ființa sa, întrucît are ambele feluri de idei și năzuiește la aceasta *(după prop. VIII de aci)* pe o durată nedeterminantă. Deoarece însă *(după prop. XXIII, P. II)* sufletul este cu necesitate conștient de sine însuși prin ideile afecțiunilor corpului, urmează *(după prop. VII de aci)* că el este conștient de năzuința sa. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această năzuință, cînd e raportată numai la suflet, se cheamă *voință*[1], iar cînd e raportată, în același timp, și la suflet și la corp, se cheamă *poftă*. Prin urmare, pofta nu e decît însăși esența omului, din natura căreia urmează cu necesitate cele ce îi servesc conservării sale; și astfel omul este determinat să le înfăptuiască. Apoi, între poftă și dorință nu e nici o deosebire, afară de aceea că dorința se referă la oameni mai ales întrucît sînt conștienți de pofta lor și, prin urmare, poate fi determinată astfel: *dorința este pofta însoțită de conștiința de sine*. Deci din toate acestea se constată că noi nu năzuim, nu voim, nu poftim, nici nu rîvnim un lucru fiindcă îl socotim bun, ci, dimpotrivă, noi socotim că un lucru este bun fiindcă năzuim, voim, poftim și rîvnim acel lucru.

Propoziția X

O idee care exclude existența corpului nostru nu poate exista în sufletul nostru, ci îi este contrară.

DEMONSTRAȚIE: Ceea ce poate să distrugă corpul nostru nu poate exista într-însul *(după prop. V de aci)*. De aceea, nici ideea acelui lucru nu poate exista în dumnezeu, întrucît el are ideea corpului nostru (după cor. prop. IX, P. I); adică *(după prop. XI și XIII, P. II)* ideea acelui lucru nu poate exista în sufletul nostru. Dimpotrivă, fiindcă *(după prop. XI și XIII, P. II)* primul factor care constituie esența sufletului este ideea corpului care există actual, prima și principala năzuință a sufletului nostru este *(după prop. VII de aci)* să afirme existența corpului nostru. Deci o idee care neagă existența corpului nostru este contrară sufletului nostru. *C.e.d.d.*

[1] Vezi, mai departe, la sfîrșitul părții a treia, definiția I, a dorinței, poftei, voinței etc.

Propoziția XI

Dacă un lucru mărește sau micșorează, sprijină sau înfrînează puterea de a lucra a corpului nostru, atunci și ideea acelui lucru mărește sau micșorează, sprijină sau înfrînează puterea de a cugeta a sufletului nostru.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție este evidentă prin prop. VII și XIV, P. II.

NOTĂ: Am văzut că sufletul nostru poate suferi mari schimbări, și că poate trece, cînd la o perfecție mai mare, cînd la una mai mică. Aceasta ne explică afectele de bucurie și tristețe[1]. Prin *bucurie*[2] înțeleg, în cele ce urmează, *o pasiune prin care sufletul trece la o perfecție mai mare.* Iar prin *tristețe*[3] înțeleg *o pasiune prin care sufletul trece la o perfecție mai mică.* Mai departe, *dacă raportăm afectul de bucurie, în același timp, și la suflet și la corp,* atunci îl numesc *voluptate* sau *veselie*; pe cel de *tristețe* îl numesc *durere* sau *melancolie.* Trebuie să ținem seama însă că voluptatea și durerea sînt raportate la om atunci cînd una din părțile sale este afectată mai mult decît celelalte, iar veselia și melancolia, cînd sînt afectate deopotrivă toate părțile. Am explicat în nota prop. IX de aci ce este *dorința*[4]*; iar în afară de aceste trei nu cunosc nici un alt afect primar.* În cele ce urmează, voi arăta că celelalte afecte iau naștere din aceste trei. Dar, înainte de a păși mai departe, socotesc că e bine să explicăm aci, mai pe larg, propoziția X de aici, ca să se cunoască mai clar în ce condiție o idee este contrară alteia.

În nota prop. XVII, P. II, am arătat că ideea care constituie esența sufletului include existența corpului atîta timp cît corpul însuși există. Din cele arătate în cor. și în nota prop. VIII, P. II, urmează că existența prezentă a sufletului nostru depinde numai de faptul că sufletul include existența actuală

[1] Termenii au înțeles de plăcere și durere, ca sentimente fundamentale.
[2] Vezi def. II a afectelor, P. III.
[3] Vezi def. III a afectelor, P. III.
[4] Vezi def. I a afectelor, P. III.

a corpului. În sfîrșit, am arătat *(vezi prop. I și XVIII, P. II cu nota ei)* că puterea sufletului de a-și imagina lucrurile și de a le memora rezultă tot din faptul că el include existența actuală a corpului. Urmează de aci că existența prezentă a sufletului și puterea lui de a imagina sînt suprimate, de îndată ce sufletul încetează de a afirma existența prezentă a corpului. Dar cauza pentru care sufletul încetează de a afirma această existență a corpului nu poate fi sufletul însuși *(după prop. IV de aci)*, nici faptul că corpul încetează de a fi. Căci *(după prop. VI, P. II)* cauza pentru care sufletul afirmă existența corpului nu este fiindcă corpul începe să existe; și, din același motiv, el nu încetează să afirme existența corpului fiindcă acesta încetează de a fi; ci *(după prop. XVII, P. II)* dacă sufletul încetează să afirme existența corpului, aceasta provine de la o altă idee, care exclude existența prezentă a corpului nostru, prin urmare și existența prezentă a sufletului nostru, și în consecință această idee este contrară ideii care constituie esența sufletului nostru.

Propoziția XII

Sufletul năzuiește, cît poate, să-și imagineze ceea ce mărește sau ajută puterea de a lucra a corpului.

DEMONSTRAȚIE: Cît timp corpul omenesc este afectat într-un fel care include natura unui corp extern, sufletul omenesc consideră acest corp ca prezent *(după prop. XVII, P. II)*. Prin urmare, cît timp *(după prop. VII, P. II)* sufletul omenesc consideră ca prezent un corp extern, adică *(după nota la aceeași prop. XVII, P. II)* și-l imaginează, atît timp corpul omenesc este afectat într-un fel care include natura acelui corp extern. Astfel, cît timp sufletul își imaginează ceea ce mărește sau sprijină puterea de a lucra a corpului nostru, atîta timp corpul este afectat în feluri care măresc sau sprijină puterea lui de a lucra *(vezi post. I de aci)*; și prin urmare *(după prop. XI de aci)*, atîta timp puterea de a gîndi a sufletului este mărită sau sprijinită. Deci *(după prop. VI sau IX de aci)*, sufletul năzuiește, cît poate, să-și imagineze un astfel de lucru. *C.e.d.d.*

Propoziția XIII

Dacă sufletul își imaginează lucruri care micșorează sau înfrînează puterea de a lucra a corpului, el năzuiește, cît poate, să-și amintească lucrurile care exclud existența celor imaginate.

DEMONSTRAȚIE: Atît timp cît sufletul își imaginează astfel de lucruri, puterea sufletului și a corpului este micșorată sau înfrînată *(cum am demonstrat în propoziția precedentă)*; și totuși el va continua să și le imagineze, pînă cînd sufletul își imaginează altceva, care exclude existența prezentă a celor dintîi *(după prop. XVII, P. II)*; adică *(tocmai cum am arătat)* puterea sufletului și a corpului e micșorată sau înfrînată, pînă cînd sufletul își imaginează alte lucruri, care exclud existența celor dintîi, și de aceea sufletul *(după prop. IX de aci)* va năzui, cît poate, să-și imagineze sau să-și amintească aceste lucruri. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci urmează că sufletul simte o repulsie cînd își imaginează ceea ce micșorează sau înfrînează puterea sa și a corpului său.

NOTĂ: Din acestea cunoaștem lămurit ce este *iubirea* și ce este *ura*. Anume, *iubirea*[1] nu este decît *bucuria însoțită de ideea cauzei externe*, iar *ura* nu e decît *tristețea însoțită de ideea cauzei externe*. Vedem de asemenea că cine iubește năzuiește cu necesitate să aibă prezent și să păstreze lucrul pe care îl iubește; și, dimpotrivă, cine urăște[2] năzuiește să înlăture și să distrugă lucrul pe care-l urăște. Dar despre toate acestea voi trata mai pe larg în cele ce urmează.

Propoziția XIV

Dacă sufletul a fost afectat o dată în același timp de două afecte, de îndată ce, după aceea, el va fi afectat de unul dintr-însele, va fi afectat și de celălalt[3].

[1] Vezi def. VI a afectelor, P. III.

[2] Vezi def. VII a afectelor, P. III.

[3] Asociația sentimentelor este explicată de Spinoza prin legea asociației de idei.

DEMONSTRAȚIE: Dacă corpul omenesc a fost afectat o dată în același timp de două corpuri, de îndată ce, după aceea, sufletul își va imagina pe unul dintr-însele, numaidecît își va reaminti și de celălalt *(după prop. XVIII, P. II)*. Dar imaginațiile sufletului arată mai mult afectele corpului nostru decît natura corpurilor externe *(după cor. II al prop. XVI, P. II)*. Deci dacă corpul, și prin urmare sufletul *(vezi def. III de aci)* a fost afectat de două afecte deodată, de îndată ce, după aceea, va fi afectat de unul dintr-însele, va fi afectat și de celălalt. *C.e.d.d*

Propoziția XV

Un lucru oarecare poate fi întîmplător[1] *cauza bucuriei*[2]*, a tristeței*[3] *sau a dorinței.*

DEMONSTRAȚIE: Să persupunem că sufletul este afectat deodată de două afecte, din care unul nici nu-i mărește, nici nu-i micșorează puterea de a lucra, iar celălalt i-o mărește sau i-o micșorează *(vezi post. I de aci)*. Din prop. prec. rezultă cu evidență că dacă, după aceea, sufletul este afectat de primul prin acțiunea uneia din cauzele lui adevărate, care *(prin ipoteză)* nu-i crește nici nu-i scade prin el însuși puterea de a gîndi, el va fi afectat numaidecît și de către celălalt afect, care îi mărește sau îi micșorează puterea de a gîndi, adică *(după nota prop. XI de aci)* el va fi afectat de bucurie sau de tristețe: și de aceea acel lucru (care pricinuiește primul afect) va fi cauza bucuriei sau tristeții, nu prin sine, ci întîmplător. Pe aceeași cale se poate arăta cu ușurință că acest lucru poate să fie întîmplător cauza dorinței. *C.e.d.d.*

COROLAR: Numai prin faptul că am considerat un lucru oarecare în lumina unui afect de bucurie sau de tristețe, a cărui

[1] Datorită legii asociației de idei, un lucru ne poate produce bucurie sau tristețe, ne poate face să-l dorim și să-l iubim, nu pentru că el însuși este ceva de dorit etc., ci fiindcă l-am perceput și ni-l imaginăm deodată cu altele care ne produc aceste afecte sau seamănă cu ele.

[2] Vezi def. VIII a afectelor, P. III.

[3] Vezi def. IX a afectelor, P. III.

cauză eficientă nu era acest lucru, noi putem să-l iubim sau să-l urîm.

DEMONSTRAȚIE: In adevăr, numai prin aceasta se întîmplă *(după prop. XIV de aci)* că sufletul imaginînd, mai tîrziu, acest lucru, simte un afect de bucurie sau de tristețe, adică *(după nota prop. XI de aci)* puterea sufletului și a corpului s-a mărit sau s-a micșorat etc. Și deci *(după prop. XII de aci)* că sufletul dorește să-l imagineze sau *(după cor. prop. XIII de aci)* îi repugnă; adică *(după nota prop. XIII de aci)* îl iubește sau îl urăște.

NOTĂ: Știm de aci cum este posibil să iubim sau să urîm unele lucruri fără nici o cauză care să ne fie cunoscută; ci numai (cum se spune) din simpatie și din antipatie. Iar aci trebuie să citățm și obiectele care ne afectează cu bucurie sau cu tristețe numai prin aceea că au vreo asemănare cu obiectele care obișnuiesc să ne impresioneze cu aceleași afecte, cum voi arăta în prop. următoare. Știu bine că autorii care au introdus cei dintîi denumirile de simpatie și de antipatie au voit să înțeleagă printr-însele unele calități ascunse ale lucrurilor; dar cred că ne este îngăduit să înțelegem printr-însele și calități cunoscute sau vădite.

Propoziția XVI

Numai prin faptul că ne imaginăm că un lucru oarecare are ceva asemănător cu un obiect care ne afectează în mod obișnuit sufletul cu bucurie sau cu tristețe, deși aceea prin care lucrul se aseamănă obiectului nu este cauza eficientă a acestor afecte, totuși noi iubim sau urîm acest lucru.

DEMONSTRAȚIE: Ceea ce este asemănător obiectului, am privit *(prin ipoteză)* în însuși obiectul, cu un afect de bucurie sau de tristețe; și de aceea *(după prop. XIV de aci)* cînd sufletul va fi afectat de imaginea asemănătorului, el va simți de îndată și pe unul și pe altul din aceste afecte, și deci lucrul pe care îl percepem avînd aceeași calitate va fi *(după prop. XV de aci)* întîmplător cauză de bucurie sau de tristețe; și astfel *(după cor. prec.)* îl vom iubi sau îl vom urî, deși acea latură

prin care se aseamănă cu obiectul nu este cauză eficientă a acestor afecte. *C.e.d.d.*

Propoziția XVII

Dacă ne imaginăm că un lucru care ne impresionează în mod obișnuit cu un afect de tristețe are ceva asemănător cu un altul care ne impresionează în mod obișnuit cu un afect de bucurie deopotrivă de mare, îl vom urî și-l vom iubi în același timp.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr *(prin ipoteză)* acest lucru este prin el însuși cauză de tristețe; și *(după nota prop. XIII de aci)* întrucît îl imaginăm cu acest afect, îl urîm; iar întrucît, apoi, ne imaginăm că are ceva asemănător cu un altul, care în mod obișnuit ne impresionează cu un afect de bucurie deopotrivă de mare, îl vom iubi cu o năzuință de bucurie deopotrivă de mare *(după prop. prec.)*; și deci îl vom urî și-l vom iubi în același timp. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această stare sufletească, anume care se naște din două afecte contrare, o numesc *șovăială a sufletului*; și deci ea este față de afect ceea ce este îndoiala față de imaginație *(vezi nota prop. XLIV, P. II)*; iar șovăiala sufletului și îndoiala nu diferă între ele decît prin mai mult sau mai puțin[1]. Însă trebuie să se noteze că în propoziția precedentă am dedus aceste șovăieli ale sufletului din cauze care produc, prin ele însele, unul din afecte, iar pe celălalt prin accident; am făcut-o pentru că acestea puteau fi deduse mai ușor din cele precedente. Însă nu tăgăduiesc că șovăielile sufletului se nasc cel mai adesea dintr-un obiect care este cauza eficientă a ambelor afecte. Căci corpul omenesc *(după post. I, P. II)* este alcătuit din foarte mulți indivizi de natură diferită și deci *(după ax. I după lema III care urmează prop. XIII, P. II)* poate fi afectat în foarte multe și diferite feluri de către unul și același corp; și dimpotrivă, fiindcă unul și același lucru poate fi afectat în multe feluri, va putea de asemenea afecta una și aceeași parte a corpului în multe și diferite feluri. De unde putem concepe ușor că unul și același obiect poate fi cauza multor afecte contrarii.

[1] Ca grad, nu ca natură.

Propoziția XVIII

Omul este impresionat de același afect de bucurie sau de tristețe prin imaginea unui lucru trecut sau viitor, ca și prin imaginea unui lucru prezent.

DEMONSTRAȚIE: Cît timp omul este afectat de imaginea unui lucru oarecare, el își va reprezenta acest lucru ca prezent, deși nu există *(după prop. XVII, P. II cu cor. ei)*, și nu și-l va imagina ca trecut sau viitor, decît întrucît imaginea lui este legată de imaginea timpului trecut sau viitor *(vezi nota la prop. XLIV, P. II)*. Iată de ce imaginea unui lucru, considerată numai în ea însăși, este aceeași, fie că este raportată la viitor sau la trecut, fie că este raportată la prezent; adică *(după cor. II al prop. XVI, P. II)* starea corpului sau afectul este același, fie că imaginea este a unui lucru trecut sau viitor, fie că este a unuia prezent. Și, prin urmare, afectul de bucurie și de tristețe este același, fie că imaginea este a unui lucru trecut sau viitor, fie a unuia prezent. *C.e.d.d.*

NOTA I: Spun aci un lucru trecut sau viitor, întrucît am fost sau vom fi afectați de el. Bunăoară, întrucît l-am văzut sau îl vom vedea, întrucît ne-a întărit puterile sau ni le va întări, ne-a dăunat sau ne va dăuna etc. Întrucît însă ni-l imaginăm astfel, îi afirmăm existența; adică corpul nu este impresionat de nici un afect care să excludă existența lucrului; și deci *(după prop. XVII, P. II)* corpul este afectat de imaginea acestui lucru în același fel ca și cum lucrul el însuși ar fi prezent. Totuși, fiindcă foarte adesea se întîmplă că cei care au făcut mai multe experiențe șovăie cît timp își reprezintă lucrul sau ca viitor sau ca trecut, și că cel mai adesea ei se îndoiesc de rezultatul lucrului *(vezi nota prop. XLIV, P. II)*, urmează de aci că afectele care se nasc din asemenea imagini ale lucrurilor nu sînt prea stabile, ci sînt cel mai adesea tulburate de imaginile altor lucruri, pînă ce oamenii ajung să fie siguri de rezultatul lucrului.

NOTA II: Din cele spuse mai sus, înțelegem ce sînt speranța, teama, siguranța, disperarea, bucuria și remușcarea. Căci *speranța*[1] nu este decît *bucuria nestatornică născută din imaginea unui lucru viitor sau trecut, de realizarea căreia ne*

[1] Vezi def. XII a afectelor, P. III.

îndoim. Dimpotrivă *teama*[1] este *tristețea nestatornică născută de asemenea din imaginea unui lucru îndoielnic.* Apoi, dacă din aceste afecte se înlătură îndoiala, speranța devine *siguranță*[2], iar teama devine *disperare*[3]; anume *bucuria* sau *tristețea născute din imaginea unui lucru de care ne-am temut sau pe care l-am sperat.* Apoi, *veselia*[4] este *bucuria născută din imaginea unui lucru trecut, de realizarea căruia ne-am îndoit.* În fine, *remuș-carea*[5] este *tristețea opusă veseliei.*

Propoziția XIX

Cine își imaginează că ceea ce iubește este distrus se va întrista; dacă însă își imaginează că este în ființă, se va bucura.

DEMONSTRAȚIE: Cît poate, sufletul năzuiește să-și imagineze ceea ce mărește sau ajută puterea de a acționa a corpului *(după prop. XII de aci),* adică *(după nota prop. XIII de aci)* ceea ce iubește. Dar imaginația este ajutată de acelea care susțin existența lucrului și dimpotrivă este înfrînată de acelea care exclud existența lucrului *(după prop. XVII, P. II)*; deci imaginile lucrurilor care susțin existența lucrului iubit ajută năzuința sufletului prin care el tinde să-și imagineze lucrul iubit, adică *(după nota prop. XI de aci)* afectează sufletul cu bucurie; și, dimpotrivă, acelea care exclud existența lucrului iubit, înfrînează această năzuință a sufletului, adică *(după aceeași notă)* afectează sufletul cu tristețe. Cine își imaginează deci că ceea ce iubește este distrus se va întrista. *C.e.d.d.*

Propoziția XX

Cine își imaginează că este distrus ceea ce urăște se va bucura.

DEMONSTRAȚIE: Sufletul *(după prop. XIII de aci)* năzuiește să-și imagineze pe acelea care exclud existența lucrurilor prin care puterea de a lucra a corpului este micșorată sau în-

[1] Vezi def. XIII a afectelor, P. III.
[2] Vezi def. XIV a afectelor, P. III.
[3] Vezi def. XV a afectelor, P. III.
[4] Vezi def. XVI a afectelor, P. III.
[5] Vezi def. XVII a afectelor, P. III.

frînată; adică *(după nota aceleiași propoziții)* năzuiește să-și imagineze pe acelea care înlătură existența lucrurilor pe care le urăște. Și astfel imaginea unui lucru care înlătură existența a ceea ce sufletul urăște ajută această năzuință a sufletului; adică *(după nota prop. XI de aci)* afectează sufletul cu bucurie. Deci cine își imaginează că este distrus ceea ce urăște, se va bucura. *C.e.d.d.*

Propoziția XXI

Cine își imaginează că ceea ce iubește este afectat de bucurie sau de tristețe va fi de asemenea afectat de bucurie sau de tristețe; iar unul sau altul din aceste afecte va fi mai mare sau mai mic în acela care iubește, după cum va fi mai mare sau mai mic în lucrul iubit.

DEMONSTRAȚIE: Imaginile lucrurilor *(cum am dovedit în prop. XIX de aci)* care susțin existența lucrului iubit ajută năzuința sufletului prin care tinde să-și imagineze însuși lucrul iubit. Dar bucuria susține existența lucrului bucuros, și aceasta cu atît mai mult cu cît afectul de bucurie este mai mare; căci ea înseamnă *(după nota prop. XI de aci)* a ajunge la o mai mare perfecție. Deci imaginea bucuriei lucrului iubit sprijină în acel care iubește însăși năzuința sufletului său; adică *(după nota prop. XI de aci)* afectează cu bucurie pe acel care iubește; iar aceasta cu atît mai mult, cu cît acest afect va fi fost mai mare în lucrul iubit. Ceea ce era primul punct de dovedit. Apoi, în măsura în care un lucru este afectat de tristețe, în aceeași măsură este distrus; iar aceasta cu atît mai mult, cu cît este afectat de o tristețe mai mare *(după aceeași notă a prop. XI de aci)*; și astfel *(după prop. XIX de aci)* cine își imaginează că ceea ce el iubește este afectat de tristețe va fi de asemenea afectat de tristețe; iar aceasta cu atît mai mult, cu cît acest afect va fi fost mai mare în lucrul iubit. *C.e.d.d.*

Propoziția XXII

Dacă ne imaginăm că cineva afectează cu bucurie lucrul pe care îl iubim, vom fi afectați de iubire față de el. Dacă, dimpotrivă, ne imaginăm că îl afectează cu tristețe, vom fi afectați de ură împotrivă-i.

DEMONSTRAȚIE: Cine afectează cu bucurie sau cu tristețe lucrul pe care îl iubim ne afectează de asemenea cu bucurie și cu tristețe, dacă, anume, ne imaginăm că lucrul iubit este afectat de această bucurie sau de această tristețe *(după prop. prec.)*. Dar se presupune că această bucurie sau tristețe este dată în noi însoțită de ideea unei cauze externe. Deci *(după nota prop. XIII de aci)* dacă ne imaginăm că cineva afectează cu bucurie sau cu tristețe lucrul pe care îl iubim, vom fi afectați față de el de iubire sau de ură. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Propoziția XXI ne explică ce este *mila*,[1] pe care o putem defini ca *tristețea născută din vătămarea altuia.* Însă nu știu cu ce cuvînt[2] trebuie numită bucuria care se naște din binele altuia. Mai departe, vom numi *favoare*[3], *iubirea pe care o avem pentru cine a făcut un bine altuia* și, dimpotrivă, *indignare*[4], *ura pe care o avem pentru cine a făcut un rău altuia.* În sfîrșit, este de reținut că noi nu avem milă numai pentru un lucru pe care l-am iubit *(cum am arătat în prop. XXI)*, ci și pentru acela pentru care mai înainte n-am avut nici un sentiment, dar cu condiția să-l socotim asemănător nouă (ceea ce voi arăta mai departe). Și deci noi sîntem binevoitori față de acela care a făcut un bine semenului nostru, și dimpotrivă sîntem indignați față de acela care i-a dăunat.

Propoziția XXIII

Cine își imaginează că ceea ce el urăște este afectat de tristețe se va bucura; dacă, dimpotrivă, și-l imaginează că este afectat de bucurie, se va întrista; și amîndouă aceste afecte vor fi mai mari, sau mai mici, după cum afectul contrar va fi mai mare sau mai mic în ceea ce urăște.

---

[1] Vezi def. XVIII a afectelor, P. III.

[2] Sensul pe care îl dă Spinoza diferitelor cuvinte prin care denumește emoții este de multe ori deosebit de cel obișnuit, cum mărturisește el însuși (vezi explicația def. XX a afectelor, P. III).

[3] Vezi def. XIX și explicația def. XX a afectelor, P. III.

[4] Vezi def. XX a afectelor, P. III.

DEMONSTRAȚIE: În măsura în care un lucru pe care îl urîm este afectat de tristețe, în aceeași măsură el este distrus; iar aceasta cu atît mai mult, cu cît este afectat de o tristețe mai mare *(după nota prop. XI de aci)*. Cine deci *(după prop. XX de aci)* își imaginează lucrul pe care îl urăște ca fiind afectat de tristețe, este, dimpotrivă, afectat de bucurie; iar aceasta cu atît mai mult, cu cît lucrul pe care îl urăște și-l imaginează afectat de o tristețe mai mare. Ceea ce era primul punct de dovedit. Apoi, bucuria afirmă existența lucrului bucuros *(după aceeași notă a prop. XI de aci)*; iar aceasta cu atît mai mult, cu cît bucuria simțită este mai mare. Dacă cineva își închipuie că ceea ce urăște este afectat de bucurie, această imaginație *(după prop. XIII de aci)* îi va înfrîna năzuința, adică *(după nota prop. XI de aci)* cine simte ură va fi afectat de tristețe etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această bucurie nu poate fi nicidecum temeinică și lipsită de frămîntare sufletească. Căci *(cum voi arăta numai-decît în prop. XXVII de aci)*, în măsura în care ne imaginăm că un lucru asemănător nouă este mișcat de un afect de tristețe, în aceeași măsură trebuie să ne întristăm; și contrariul, dacă ne imaginăm că același lucru este mișcat de bucurie. Dar aci nu ne ocupăm decît de ură.

Propoziția XXIV

Dacă ne imaginăm că cineva afectează cu bucurie un lucru pe care îl urîm, vom fi afectați de ură față de el. Dacă, dimpotrivă, ni-l imaginăm afectînd același lucru cu tristețe, sîntem afectați față de el de iubire.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție se demonstrează la fel ca propoziția XXII de aci *(a se vedea)*.

NOTĂ: Aceste afecte și acele care li se aseamănă se reduc la *invidie*, care de aceea nu este decît *ura* însăși, *întrucît o considerăm că îl face pe om ca să se bucure de răul altuia și să se întristeze de binele lui.*

Propoziția XXV

Năzuim să afirmăm despre noi și despre lucrul iubit tot ceea ce ne imaginăm că ne afectează cu bucurie pe noi sau lucrul iubit; și, dimpotrivă, să negăm tot ce ne imaginăm că ne afectează cu tristețe pe noi sau lucrul iubit.

DEMONSTRAȚIE: Ceea ce ne imaginăm că afectează cu bucurie sau cu tristețe lucrul iubit, ne afectează și pe noi cu bucurie sau cu tristețe *(după prop. XXI de aci)*. Dar sufletul *(după prop. XII de aci)* năzuiește, cît poate, să și le imagineze pe acelea care ne afectează cu bucurie, adică *(după prop. XVII, P. II și cor. ei)* să le considere ca prezente; și, dimpotrivă, *(după prop. XIII de aci)* să excludă existența acelora care ne afectează cu tristețe. Noi năzuim deci să afirmăm despre noi și despre lucrul iubit tot ceea ce ne imaginăm că ne afectează pe noi sau lucrul iubit cu bucurie, sau invers. *C.e.d.d.*

Propoziția XXVI

Noi năzuim să afirmăm despre un lucru pe care îl urîm tot ce ne imaginăm că îl afectează cu tristețe și, dimpotrivă, să negăm tot ce ne imaginăm că îl afectează cu bucurie.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție rezultă din prop. XXIII, ca precedenta din prop. XXI de aci.

NOTĂ: De aci vedem că lesne se întîmplă ca omul să fie mai mulțumit decît se cuvine de el și de lucrul iubit și, dimpotrivă, să fie mai puțin mulțumit decît se cuvine de lucrul pe care-l urăște. Și această închipuire, cînd îl privește pe însuși omul care se preocupă de el mai mult decît se cuvine se numește *îngîmfare;* ea este un fel de nebunie, pentru că omul visează cu ochii deschiși că poate să le facă pe toate cîte le cuprinde numai cu imaginația lui; de aceea el le consideră ca și cînd ar fi reale și se încîntă de ele, cît timp nu-și poate imagina ceea ce le exclude existența și-i mărginește propria putere de

a acționa. Îngîmfarea[1] este deci *o bucurie născută din aceea că omul este mulțumit de el mai mult decît se cuvine. Apoi bucuria care se naște din aceea că omul este mulțumit de altceva mai mult decît se cuvine* se numește *supraprețuire*[2] și în fine *desconsiderare*[3] *aceea care se naște din faptul că este mulțumit de ceva mai puțin decît se cuvine.*

Propoziția XXVII

Dacă ne imaginăm că un lucru care ne seamănă și față de care n-am încercat nici un afect este mișcat de un afect oarecare, prin chiar aceasta sîntem mișcați de un afect asemănător

DEMONSTRAȚIE: Imaginile lucrurilor sînt afecțiuni ale corpului omenesc, ale căror idei ne reprezintă corpurile externe ca fiindu-ne prezente *(după nota prop. XVII, P. II);* adică *(după prop. XVI, P. II)* ale căror idei includ natura corpului nostru și în același timp natura prezentă a unui corp extern. Dacă deci natura unui corp extern este asemenea naturii corpului nostru, ideea corpului extern pe care ni-l imaginăm va include o afecțiune a corpului nostru asemănătoare afecțiunii corpului extern; și deci, dacă ni-l imaginăm pe cineva asemănător nouă mișcat de vreun afect, această imaginație va include o afecțiune a corpului nostru asemănătoare acestei afecțiuni. Deci, din faptul că ne imaginăm că un lucru asemănător nouă este mișcat de un afect, noi sîntem mișcați în același timp cu el de un afect asemănător lui. Dacă, dimpotrivă, urîm obiectul care ne este asemănător, atunci *(după prop. XXIII de aci)* vom fi mișcați de un afect contrar, nu însă asemănător.

NOTĂ: Această imitație a afectelor, cînd se referă la tristețe, se numește *milă (despre aceasta a se vedea nota prop. XXII de aci)*; dar, raportată la poftă, se numește *rîvnire*[4], care deci nu este decît *poftirea unui lucru, care se naște în noi din aceea că ne imaginăm că alții asemănători cu noi au aceeași poftă.*

[1] Vezi def. XXVIII a afectelor, P. III.
[2] Vezi def. XXI și def. XXVIII a afectelor, P. III.
[3] Vezi def. XXII a afectelor, P. III.
[4] Vezi def. XXXIII a afectelor, P. III.

COROLARUL I: Dacă ne imaginăm că cineva, pentru care nu am încercat nici un afect, afectează cu bucurie un lucru asemănător nouă, vom fi afectați de iubire față de el. Dacă, dimpotrivă, ne imaginăm că îl afectează cu tristețe, atunci vom fi afectați de ură față de el.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta se dovedește la fel prin prop. prec., ca și prop. XXII de aci prin prop. XXI.

COROLARUL II: Lucrul de care ne e milă nu-l putem urî, din pricina tristeței cu care ne afectează nenorocirea lui.

DEMONSTRAȚIE: Într-adevăr, dacă l-am putea urî, atunci *(după prop. XXIII de aci)* am fi bucuroși de tristețea lui — ceea ce este împotriva ipotezei noastre.

COROLARUL III: Vom năzui, pe cît putem, să scăpăm din nenorocire lucrul de care ne e milă.

DEMONSTRAȚIE: Ceea ce afectează cu tristețe lucrul de care ne e milă ne afectează cu o tristețe asemănătoare *(după prop. prec.)*; și de aceea vom năzui să ne reamintim tot ce înlătură existența acestui lucru sau îl distruge *(după prop. XIII de aci);* adică *(după nota prop. IX de aci)* vom dori să-l distrugem sau vom fi determinați să-l distrugem. Și astfel vom năzui să scăpăm din nenorocire lucrul de care ne e milă. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această voință sau dorință de a face bine, care se naște din aceea că ne e milă de lucrul căruia voim să-i facem bine, se numește *bunăvoință*[1], care deci nu e decît *dorința născută din milă.* Cît despre iubirea și ura față de acela care îi face bine sau rău lucrului pe care ni-l imaginăm asemănător nouă, a se vedea prop. XXII de aci.

Propoziția XXVIII

Năzuim să ajutăm înfăptuirea a tot ce ne imaginăm că duce la bucurie; dar năzuim să îndepărtăm sau să distrugem tot ceea ce ne imaginăm că este contrar bucuriei sau duce la tristețe.

[1] Vezi def. XXXV a afectelor, P. III.

DEMONSTRAȚIE: Ceea ce ne imaginăm că duce la bucurie, năzuim, pe cît putem, să ni-l imaginăm *(după prop. XII de aci);* adică *(după prop. XVII, P. II)* năzuim, pe cît putem, să-l considerăm ca prezent sau ca existînd în act. Dar între năzuința sufletului sau puterea pe care o are de a gîndi și năzuința corpului sau puterea pe care o are de a acționa există de la natură egalitatea și simultaneitatea *(cum rezultă clar din cor. prop. VII și cor. prop. XI, P. II)*; deci noi năzuim în mod absolut ca aceasta să existe, sau *(ceea ce după nota prop. IX de aci este același lucru)* dorim și tindem. Ceea ce era primul punct de dovedit. Apoi, dacă ne imaginăm că ceea ce credem că este cauză de tristețe, adică *(după nota prop. XIII de aci)* ceea ce urîm, este distrus, ne vom bucura *(după prop. XX de aci)*. Și astfel pe aceasta *(după prima parte de aci)* vom năzui să o distrugem sau *(după prop. XIII de aci)* s-o îndepărtăm de la noi, pentru ca să nu o considerăm ca prezentă. Ceea ce era cel de al doilea punct de dovedit. Deci, năzuim etc. *C.e.d.d*

Propoziția XXIX

Noi năzuim de asemenea să facem tot ce ne imaginăm că oamenii[1] *vor privi cu bucurie, și, dimpotrivă, ne va fi silă să facem ceea ce ne imaginăm că oamenii nu văd cu ochi buni.*

DEMONSTRAȚIE: Din aceea că ne imaginăm că oamenii iubesc sau urăsc ceva, vom iubi sau vom urî și noi acel lucru *(după prop. XXVII de aci);* adică *(după nota prop. XIII de aci)* prin chiar aceasta ne vom bucura sau ne vom întrista de prezența acestui lucru. Și de aceea *(după prop. prec.)* vom năzui să facem tot ceea ce ne imaginăm că oamenii iubesc sau privesc cu bucurie etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această năzuință de a face ceva, ca și de a nu face, numai cu scopul de a plăcea oamenilor, se cheamă *ambiție*[2], îndeosebi cînd năzuim să plăcem mulțimii cu atîta stăruință, încît facem sau nu facem ceva în paguba noastră sau a

[1] Trebuie să înțelegem aci și în prop. urm. pe oamenii pentru care nu avem nici un sentiment *(B. Sp.)*.

[2] Vezi def. XLIV a afectelor, P. III.

altuia; în alte cazuri, se obișnuiește a fi numită *omenie*[1]. Apoi, bucuria cu care ne imaginăm acțiunea prin care un altul a năzuit să ne fie plăcut o numesc *laudă;* tristețea însă prin care simțim repulsie contra acțiunii aceluiași o numesc *mustrare*.

Propoziția XXX

Dacă cineva a făcut ceva care își imaginează că îi afectează pe ceilalți cu bucurie, el va fi afectat de o bucurie pe care o va însoți ideea despre el însuși drept cauză; sau se va considera pe sine însuși cu bucurie. Dacă, dimpotrivă, a făcut ceva care își imaginează că îi afectează pe ceilalți cu tristețe, el se va considera, dimpotrivă, pe sine însuși cu tristețe.

DEMONSTRAȚIE: Cine își imaginează că îi afectează pe ceilalți cu bucurie sau cu tristețe, prin chiar aceasta *(după prop. XXVII de aci)* va fi afectat de bucurie sau de tristețe. Fiindcă însă omul *(după prop. XIX și XXIII, P. II)* are conștiință de sine prin afecțiunile care îl determină la acțiune, rezultă că cine a făcut ceva care își imaginează că îi afectează pe ceilalți cu bucurie va fi afectat de bucurie cu conștiința că el însuși este cauza, sau se va considera pe sine însuși cu bucurie, și dimpotrivă. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Deoarece iubirea *(după nota prop. XIII de aci)* este o bucurie însoțită de ideea unei cauze externe, iar ura o tristețe pe care de asemenea o însoțește ideea unei cauze externe, această bucurie și această tristețe vor fi specii de iubire și de ură. Dar, fiindcă iubirea și ura se referă la obiecte externe, vom denumi aceste afecte prin alte cuvinte; anume, vom numi *mîndrie*[2] bucuria pe care o însoțește ideea unei cauze externe[3] iar tristețea contrară acesteia o vom numi *rușine*[4]; aceasta în cazul cînd bucuria sau tristețea se naște din aceea că omul crede

[1] În sensul de „bune maniere", cînd cineva se poartă „ca lumea" Vezi mai departe definiția „omeniei" sau „modestiei" (def. XLIII, P. III).

[2] Vezi def. XXX, P. III.

[3] În unele ediții (Land) „externe". După înțelesul just, ar trebui „interne" (Apphun etc.), căci nu ne mîndrim și nu ne e rușine de o faptă care nu depinde, în primul rînd, de noi.

[4] Vezi def. XXXI a afectelor, P. III.

că este lăudat sau blamat. În alte cazuri[1] bucuria însoțită de ideea unei cauze externe[2] o voi numi *mulțumire de sine*[3], iar tristețea, care îi este contrară voi numi-o *căință*[4]. Apoi, fiindcă *(după cor. prop. XVII, P. II)* se poate întîmpla ca bucuria pe care cineva își închipuie că o produce altora să nu fie decît imaginară, și *(după prop. XXV de aci)* fiecare năzuiește să-și imagineze despre el tot ce își imaginează că îl afectează cu bucurie, se poate deci întîmpla lesne ca omul mîndru să fie îngîmfat și să-și imagineze că le este tuturor pe plac, în timp ce tuturor le este nesuferit.

Propoziția XXXI

Dacă ne imaginăm că cineva iubește, dorește sau urăște ceea ce noi înșine iubim, dorim sau urîm, prin chiar aceasta mai statornic vom iubi etc. Dacă, dimpotrivă, ne imaginăm că îi repugnă ceea ce noi iubim, sau invers, atunci noi simțim o șovăială în suflet.

DEMONSTRAȚIE: Numai prin aceea că ne imaginăm că cineva iubește ceva, vom iubi acel ceva *(după prop. XXVII de aci)*. Dar noi presupunem și fără aceasta că iubim acest lucru; i se adaugă deci iubirii o nouă cauză prin care este alimentată; și de aceea, prin chiar aceasta vom iubi mai statornic ceea ce iubim. Apoi, prin aceea că ne imaginăm că cuiva îi repugnă ceva, același lucru ne va repugna și nouă *(după aceeași prop.)* Însă, dacă presupunem că iubim, în același timp, însuși acest lucru, în același timp, vom iubi și ne va repugna însuși acest lucru, sau *(vezi nota prop. XVII de aci)* vom simți o șovăială în suflet. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci și din prop. XXVIII a acestei părți rezultă că fiecare năzuiește, cît poate, ca ceilalți să iubească ceea ce iubește el însuși și să urască ceea ce urăște el însuși. De aceea a spus poetul:

---

[1] Vezi def. XXV a afectelor, P. III.
[2] Idem ca nota 2 de mai sus.
[3] Vezi def. XXV a afectelor, P. III.
[4] Vezi def. XXVII a afectelor, P. III.

Să nădăjduim împreună, și împreună să ne temem, cînd iubim; Are inimă de fier cine iubește ceea ce altul lasă[1].

NOTĂ: Această năzuință de a face ca fiecare să aprobe ceea ce iubim sau urîm noi înșine este în realitate ambiție *(vezi nota prop. XXIX de aci)* și astfel vedem că fiecare are, de la natură, dorința ca ceilalți să trăiască după felul său, și, fiindcă toți poftesc la fel, se împiedică unii pe alții, și, toți voind să fie lăudați sau iubiți de către toți, se urăsc reciproc.

Propoziția XXXII

Dacă ne imaginăm că cineva se bucură de un lucru pe care nu-l poate avea decît unul singur, vom năzui ca el să nu mai fie stăpîn pe acel lucru.

DEMONSTRAȚIE: Numai prin aceea că ne imaginăm că cineva se bucură de un lucru oarecare *(după prop. XXVII de aci cu cor. ei 1)* vom iubi acel lucru și vom dori să ne bucurăm de el. Dar *(prin ipoteză)* noi ne imaginăm că piedica acestei bucurii vine din aceea că altcineva se bucură de același lucru. Deci *(după prop. XXVIII de aci)* vom năzui ca el să nu mai fie stăpîn pe acest lucru. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Vedem deci că natura oamenilor este de cele mai multe ori în așa fel alcătuită, încît ei îi compătimesc pe cei nenorociți și îi invidiază pe cei fericiți, și anume *(după prop. prec.)* cu o ură cu atît mai mare cu cît ei iubesc mai mult lucrul pe care și-l imaginează în posesia altuia. Mai departe, vedem că aceeași proprietate a naturii omenești care îi face pe oameni să se compătimească unul pe altul, îi face să fie invidioși și ambițioși. În sfîrșit, dacă am vrea să ținem seama de sfaturile experienței, am vedea că ea ne învață toate acestea, mai ales dacă ne gîndim la primii noștri ani. Căci experiența ne arată că copiii, al căror corp se află ca într-un continuu echilibru, rîd sau plîng numai fiindcă îi văd pe alții rîzînd sau plîngînd; apoi, ceea ce ei văd că fac alții, doresc să imite numaidecît; în sfîrșit, doresc pentru ei tot ceea ce își imaginează că face plă-

[1] Citat din Ovidiu, Iubiri, II 19, vers. 4 și 5.

cere altora; aceasta desigur fiindcă imaginile lucrurilor, cum am spus, sînt înseși afecțiunile corpului omenesc sau felurile în care este afectat corpul omenesc de cauze externe și este determinat să facă cutare sau cutare lucru.

Propoziția XXXIII

Cînd iubim un lucru care ni se aseamănă, năzuim pe cît putem să facem ca să ne iubească la rîndu-i.

DEMONSTRAȚIE: Lucrul pe care îl iubim mai presus de celelalte, noi năzuim, pe cît putem, să ni-l imaginăm *(după prop. XII de aci)*. Dacă deci lucrul ne este asemănător, vom năzui să-l afectăm cu bucurie mai presus de celelalte *(după prop. XXIX de aci)* sau vom năzui, pe cît putem, să facem ca lucrul iubit să fie afectat de o bucurie însoțită de ideea despre noi înșine, adică *(după nota prop. XIII de aci)* să ne iubească la rîndu-i. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXIV

Cu cît este mai mare afectul pe care ne imaginăm că lucrul iubit îl are față de noi, cu atît mai mult ne vom mîndri cu aceasta.

DEMONSTRAȚIE: Noi năzuim *(după prop. prec.)* pe cît putem, ca lucrul iubit să ne iubească și el; adică *(după nota prop. XIII de aci)* năzuim ca lucrul iubit să fie afectat de bucurie deodată cu ideea despre noi înșine. Cu cît deci va fi mai mare bucuria de care ne imaginăm că este afectat lucrul iubit din cauza noastră, cu atît această năzuință este mai susținută; adică *(după prop. XI de aci cu nota ei)* cu atît mai mare este bucuria de care sîntem afectați. Dar, fiindcă ne bucurăm de faptul că afectăm cu bucurie pe cineva care ne este asemănător, ne considerăm pe noi înșine cu bucurie *(după prop. XXX de aci)*. Deci, cu cît este mai mare afectul pe care ni-l imaginăm că lucrul iubit îl simte față de noi, cu atît mai mare este bucuria cu care ne considerăm pe noi înșine, sau *(după nota prop. XXX de aci)* cu atît mai mult ne vom mîndri. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXV

Dacă cineva își imaginează că un altul își apropie lucrul iubit prin aceeași legătură de amiciție sau printr-una mai strînsă decît aceea prin care și-l cîștigase numai pentru el, va fi afectat de ură față de însuși lucrul iubit, și va fi invidios pe celălalt.

DEMONSTRAȚIE: Cu cît este mai mare iubirea cu care ne imaginăm că lucrul iubit este afectat față de noi, cu atît mai mult ne vom mîndri *(după prop. prec.)*, adică *(după nota prop. XXX de aci)* ne vom bucura; deci *(după prop. XXVIII de aci)* vom năzui, pe cît putem, să ne imaginăm lucrul iubit ca legat de noi înșine pe cît posibil mai strîns, și această năzuință sau poftă este hrănită, dacă ne imaginăm că un altul dorește pentru sine același lucru *(după prop. XXXI de aci)*. Dar această năzuință sau această poftă presupunem că e înfrînată de imaginea lucrului iubit el însuși, însoțită de imaginea aceluia cu care lucrul iubit este asociat; deci *(după nota prop. XI de aci)*, prin chiar aceasta, vom fi afectați de tristețe însoțită de ideea lucrului iubit drept cauză, și, în același timp, de imaginea altuia; adică *(după nota prop. XIII de aci)* vom fi afectați de ură față de lucrul iubit și, în același timp, față de acel altul *(după cor. prop. XV de aci)*, pe care, *(după prop. XXIII de aci)*, fiindcă se bucură de lucrul iubit, vom fi invidioși. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această ură față de lucrul iubit legată de invidie se numește *gelozie*, care, de aceea, nu este decît o șovăială a sufletului născută dintr-o iubire și, în același timp, dintr-o ură, însoțită de ideea altuia pe care îl invidiem. Apoi, această ură față de lucrul iubit va fi mai mare, în raport cu bucuria de care gelosul obișnuia să fie afectat de iubirea pe care i-o dădea la rîndul său lucrul iubit, și de asemenea în raport cu afectul de care era mișcat față de acel cu care își imaginează că lucrul iubit este asociat. Căci, dacă îl ura, prin chiar aceasta *(după prop. XXIV de aci)* va urî lucrul iubit, fiindcă își imaginează că lucrul iubit afectează cu bucurie ceea ce el însuși urăște; și de asemenea *(după cor. prop. XV de aci)* pentru că este silit să asocieze imaginea lucrului iubit cu imaginea aceluia pe care-l urăște. Acest motiv se găsește cel mai adesea în iubirea față de femeie; căci cine își imaginează că femeia pe care o iubește se

dă altuia este nu numai mîhnit, pentru că pofta lui se găsește împiedicată, ci el se și dezgustă de ea, fiindcă este silit să lege imaginea lucrului iubit de aceea a părților rușinoase și a excreților altuia, la care se adaugă în fine că gelosul nu este primit de ea cu aceeași înfățișare cu care ea avea obiceiul să-l întîmpine, din care cauză, de asemenea, acel care iubește se supără — cum voi arăta numaidecît.

Propoziția XXXVI

Cine-și amintește de un lucru cu care s-a desfătat o dată dorește să-l aibă în aceleași împrejurări în care l-a desfătat pentru prima oară.

DEMONSTRAȚIE: Tot ce omul a văzut în același timp cu lucrul care l-a desfătat va fi *(după prop. XV de aci)* cauză întîmplătoare de bucurie; deci *(după prop. XXVIII de aci)* va dori să aibă în stăpînire toate acestea în același timp cu lucrul care l-a bucurat, sau va dori să aibă în stăpînire lucrul exact în aceleași împrejurări, ca și atunci cînd s-a desfătat prima oară. *C.e.d.d.*

COROLAR: Dacă deci își dă seama că una din acele împrejurări lipsește, acela care iubește se va mîhni.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, în măsura în care cineva își dă seama că lipsește vreo împrejurare, în aceeași măsură el își imaginează ceva care exclude existența acelui lucru. Dar, întrucît el dorește din iubire lucrul acela sau această împrejurare *(după prop. prec.)* fiindcă își imaginează că lipsește, rezultă *(după prop. XIX de aci)* că el se mîhnește. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această tristețe într-atît cît se referă la lipsa a ceea ce iubim, se numește dor[1].

Propoziția XXXVII

Dorința care se naște din tristețe sau din bucurie, din ură sau din iubire este cu atît mai mare, cu cît afectul este mai mare.

[1] Vezi def. XXXII a afectelor, P. III.

DEMONSTRAȚIE: Tristețea scade sau înfrînează puterea de acțiune a omului *(după nota prop. XI de aci)*, adică *(după prop. VII de aci)* năzuința prin care omul tinde să persiste în ființa sa; și deci *(după prop. V de aci)* ea este contrară acestei năzuințe; iar tot ce năzuiește omul afectat de tristețe este de a înlătura tristețea. Dar *(după def. tristeței)* cu cît tristețea este mai mare, cu atît este nevoie să i se opună o parte mai mare din puterea de a acționa a omului. Deci, cu cît tristețea este mai mare, cu atît va fi mai mare puterea de a acționa cu care omul va năzui să înlăture tristețea; adică *(după nota prop. IX de aci)* cu atît mai mare va fi dorința sau pofta prin care va năzui să înlăture tristețea. Apoi, fiindcă bucuria *(după aceeași notă a prop. XI de aci)* mărește sau ajută puterea de a acționa a omului, se dovedește lesne pe aceeași cale că omul afectat de o bucurie nu dorește decît s-o păstreze; iar aceasta cu o dorință cu atît mai mare, cu cît bucuria va fi mai mare. În sfîrșit, fiindcă ura și iubirea sînt înseși afectele de tristețe și de bucurie, rezultă la fel că pofta sau dorința care se naște dintr-o ură sau dintr-o iubire va fi mai mare proporțional cu ura și iubirea. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXVIII

Dacă cineva a început să urască un lucru iubit, așa fel încît iubirea să fie părăsită cu totul, îl va urî, din aceleași motive, mai mult decît dacă nu l-ar fi iubit niciodată, și aceasta cu atît mai mult, cu cît înainte iubirea era mai mare.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, cînd cineva începe să urască lucrul pe care îl iubește, atunci un număr mai mare din dorințele sale vor fi înfrînate decît dacă nu l-ar fi iubit. Căci iubirea este o bucurie *(după nota prop. XIII de aci)* pe care omul năzuiește, pe cît poate, *(după prop. XXVII de aci)* s-o păstreze; și aceasta *(după aceeași notă)* considerînd lucrul iubit ca prezent și afectîndu-l, pe cît poate, cu bucurie *(după prop. XXI de aci)*. Iar această năzuință *(după prop. prec.)* este cu atît mai mare, cu cît iubirea este mai mare, ca și năzuința de a face ca lucrul iubit să-l iubească la rîndul său *(vezi prop. XXXIII de aci)*. Însă aceste năzuințe sînt înfrînate de ura față de lucrul iubit *(după cor. prop. XIII și după prop. XXIII de aci)*. Deci acela

care iubește *(după nota prop. XI de aci)* va fi afectat de tristețe și, din acea cauză, cu atît mai mult, cu cît iubirea a fost mai mare; adică, în afara tristeței care a fost cauza urii, se naște o altă tristețe, din aceea că l-a iubit pe acel lucru; și, prin urmare, el va considera lucrul iubit cu un afect de tristețe mai mare, adică *(după nota prop. XIII de aci)* îl va urmări cu o ură mai mare decît dacă nu l-ar fi iubit, iar aceasta cu atît mai mult cu cît iubirea a fost mai mare. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXIX

Cine urăște pe cineva va năzui să-i facă rău, afară numai dacă nu se teme că ar putea să provină de aci pentru el un rău mai mare; și, dimpotrivă, cine iubește pe cineva va năzui, după aceeași lege, să-i facă bine.

DEMONSTRAȚIE: A urî pe cineva este *(după nota prop. XIII de aci)* a-și imagina pe cineva drept cauză de tristețe; deci *(după prop. XXVII de aci)* cine urăște pe cineva va năzui să-i înlăture sau să-l distrugă. Dar, dacă el se teme că rezultă de aci pentru el ceva mai trist, sau (ceea ce este același lucru) un rău mai mare și dacă crede că se poate feri de el nefăcîndu-i aceluia pe care îl urăște răul pe care îl plănuia, el va dori *(după aceeași prop. XXVIII de aci)* să se abțină de a face rău; iar aceasta *(după prop. XXXVII de aci)* cu o năzuință mai mare decît aceea pe care o avea de a face rău, care de aceea va birui — cum voiam să dovedim.

Demonstrarea părții a doua se face la fel. Deci cine urăște pe cineva etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Prin *bun* înțeleg aci orice fel de bucurie; și, mai mult, tot ce duce la bucurie; în primul rînd, ceea ce satisface o nevoie, oricare ar fi ea. Prin *rău* însă înțeleg orice fel de tristețe; și, în primul rînd, ceea ce lasă nesatisfăcută o nevoie. Am arătat mai sus *(nota prop. IX de aci)*, că nu dorim ceva fiindcă îl socotim bun, ci dimpotrivă numim bun ceea ce dorim; prin urmare, numim rău tot ce ne inspiră aversiune. De aceea fiecare judecă și apreciază, potrivit afectului său, ce este bun și ce este rău, ce este mai bun și ce este mai rău și, în sfîrșit, ce este foarte bun și ce este foarte rău. Astfel, avarul crede că

mulțimea banilor este ceva foarte bun și că lipsa lor este ceva foarte rău. Ambițiosul rîvnește mai mult decît orice gloria și, dimpotrivă, de nimic nu se teme mai mult decît de rușine. Pentru invidios, nimic nu e mai plăcut decît nefericirea altuia și nimic mai supărător decît fericirea altuia. Astfel fiecare judecă, potrivit afectului său, ce lucru e bun sau rău, folositor sau nefolositor. De altfel, afectul prin care omul este dispus în așa fel încît să nu vrea ceea ce vrea sau să vrea ceea ce nu vrea, se numește *teamă*[1] care deci nu este altceva decît *frica ce îl face pe om să înlăture un rău pe care îl crede viitor, prin unul mai mic (vezi prop. XXVIII de aci)*. Dar, dacă răul de care ne temem este rușinea, atunci teama se numește *pudoare*. În fine, dacă dorința de a înlătura un rău viitor este stînjenită de teama altui rău, așa încît omul nu știe pe care să-l vrea mai mult, atunci frica se chiamă *consternare*[2], îndeosebi cînd ambele rele de care ne e frică sînt dintre cele mai mari.

Propoziția XL

Cine își imaginează că un altul îl urăște și crede că nu i-a dat nici un motiv de ură îl va urî și el la rîndu-i.

DEMONSTRAȚIE: Cine își imaginează că cineva e afectat de ură, prin chiar aceasta va fi de asemenea afectat de ură *(după prop. XXVII de aci)*, adică *(după nota prop. XIII de aci)* de o tristețe pe care o însoțește ideea unei cauze externe. Dar el însuși *(prin ipoteză)* nu-și imaginează nici o cauză a acestei tristeți, în afară de acela care îl urăște; deci, prin faptul că își imaginează că cineva îl urăște, el este afectat de tristețe însoțită de ideea aceluia care îl urăște, sau *(după aceeași notă)* îl va urî cu aceeași ură. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Dacă își imaginează că a dat un motiv îndreptățit de ură, atunci *(după prop. XXX de aci și nota ei)* va fi afectat de rușine. Dar aceasta *(după prop. XXV de aci)* se întîmplă rar. Apoi, această reciprocitate de ură poate să se nască și din faptul că ura este urmată de năzuința de a-i face rău celui urît *(după*

[1] Vezi def. XIII și XXXIX a afectelor, P. III
[2] Vezi def. XLII a afectelor, P. III.

prop. XXXIX de aci). Cine deci își imaginează că este urît de cineva își imaginează că el este cauza unui rău sau a unei tristeți; și astfel el va fi afectat de o tristețe sau de o teamă pe care va însoți-o cu ideea aceluia care îl urăște, drept cauză, adică va fi ca și acesta afectat de ură — cum am dovedit mai sus.

COROLARUL I: Cine își imaginează că acela pe care îl iubește este afectat de ură față de el, va fi stăpînit în același timp de ură și de iubire. Căci, întrucît își imaginează că este urît de el, este determinat *(după prop. prec.)* a-l urî la rîndu-i. Dar *(prin ipoteză)* îl iubește totuși: deci va fi hărțuit în același timp de ură și de iubire.

COROLARUL II: Dacă cineva își imaginează că altcineva față de care mai înainte nu avea nici un sentiment i-a făcut un rău din ură, va năzui să-i întoarcă numaidecît răul.

DEMONSTRAȚIE: Cine își imaginează că cineva e afectat de ură împotrivă-i îl va urî la rîndul lui *(după prop. prec.)* și *(după prop. XXVI de aci)* va năzui să-și reamintească tot ce-l poate afecta cu tristețe, și va căuta, *(după prop. XXXIX de aci)* să i-o provoace. Dar *(după ipoteza noastră)* primul lucru de acest fel pe care el și-l imaginează este răul care i-a fost făcut lui însuși; deci el va năzui să i-l facă numaidecît la rîndu-i. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Năzuința de a-i face rău aceluia pe care îl urîm se numește *mînie*[1]; iar năzuința de a întoarce răul care ne-a fost făcut se numește *răzbunare*[2].

Propoziția XLI

Dacă cineva își imaginează că este iubit de un altul și crede că nu i-a dat nici un motiv de iubire (ceea ce, după cor. prop. XV și după prop. IX de aci, se poate) *îl va iubi la rîndu-i.*

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție se dovedește la fel cu precedenta. (A se vedea și nota respectivă).

[1] Vezi def. XXXVI a afectelor, P. III.
[2] Vezi def. XXXVII a afectelor, P. III.

NOTĂ: Dacă el crede că a dat un motiv îndreptățit de iubire, atunci se va mîndri *(după prop. XXX cu nota ei)*, ceea ce *(după prop. XXV de aci)* se întîmplă mai adesea, dar și contrariul am spus că se întîmplă, cînd cineva își imaginează că este urît de un altul *(vezi nota prop. prec.)*. Apoi, această iubire reciprocă și deci *(după prop. XXXIX de aci)* năzuința de a-i face bine aceluia care ne iubește și năzuiește *(după aceeași prop. XXXIX de aci)* să ne facă bine se numește *recunoștință* sau *gratitudine*[1]; și de aceea se vede că oamenii sînt cu mult mai înclinați la răzbunare decît să răsplătească binefacerea.

COROLAR: Cine își imaginează că este iubit de acela pe care-l urăște va fi hărțuit în același timp de ură și de iubire. Aceasta se demonstrează la fel cu corolarul propoziției precedente.

NOTĂ: Dacă ura a învins el va năzui să-i facă rău aceluia de care este iubit. Acest afect se numește *cruzime*[2]. Îndeosebi dacă se crede că acela care iubește nu a dat nici un motiv care, în chip obișnuit, duce la ură.

Propoziția XLII

Cine, împins de iubire sau de o nădejde de glorie, i-a făcut altuia un bine se va mîhni dacă vede că binefacerea lui e privită cu ingratitudine.

DEMONSTRAȚIE: Cine iubește ceva asemănător lui năzuiește, pe cît poate, să se facă și el iubit a rîndu-i de către acesta *(după prop. XXXIII de aci)*. Cine deci i-a făcut cuiva un bine din iubire, l-a făcut din dorința pe care o are de a fi iubit la rîndu-i adică *(după prop. XXXIV de aci)* dintr-o nădejde de glorie, sau *(după nota prop. XXX de aci)* de bucurie; și astfel *(după prop. XII de aci)* el va năzui să-și imagineze, pe cît poate, această cauză de glorie, sau să o considere ca existînd în act. Însă *(prin ipoteză)* el își imaginează altceva, care exclude existența acestei cauze; el va fi deci *(după prop. XIX de aci)* mîhnit prin chiar aceasta. *C.e.d.d*

[1] Vezi def. XXXIV a afectelor, P. III.
[2] Vezi def. XXXVIII a afectelor, P. III.

Propoziția XLIII

Ura crește printr-o ură reciprocă și, dimpotrivă, poate fi nimicită prin iubire.

DEMONSTRAȚIE: Cînd cineva își imaginează că acela pe care-l urăște nutrește ură împotrivă-i, prin chiar aceasta *(după prop. XL de aci)* se va naște în el o nouă ură, în timp ce *(prin ipoteză)* cea dintîi mai durează. Dar dacă, dimpotrivă, își imaginează că celălalt îl iubește, atunci în măsura în care el își imaginează aceasta, în aceeași măsură *(după prop. XXX de aci)* se consideră pe sine cu bucurie și în aceeași măsură *(după prop. XXIX de aci)* năzuiește să-i placă acestuia; adică *(după prop. XLI de aci)* în aceeași măsură năzuiește să nu-l urască și să nu-l întristeze cu nimic; iar această năzuință *(după prop. XXXVII de aci)* va fi mai mare sau mai mică proporțional cu afectul din care se naște; și astfel, dacă este mai mare decît aceea care se naște din ură și prin care năzuiește să afecteze cu tristețe pe acela pe care-l urăște *(după prop. XXVI de aci)*, va învinge-o și va distruge ura din suflet. *C.e.d.d.*

Propoziția XLIV

Ura care este învinsă cu totul de iubire se schimbă în iubire; și în acest caz iubirea este mai mare decît dacă ura nu ar fi precedat.

DEMONSTRAȚIE: Se procedează la fel ca în cazul prop. XXXVIII de aci. Căci cine începe să iubească lucrul pe care-l urăște sau pe care obișnuia să-l privească cu tristețe, prin chiar aceasta se va bucura că iubește, iar la această bucurie pe care o include iubirea *(vezi definiția ei în nota prop. XIII de aci)* se adaugă și aceea care se naște de acolo că năzuința de a respinge tristețea pe care o include ura *(cum am arătat în prop. XXXVII de aci)* este în totul sprijinită, dimpreună, drept cauză, cu ideea acelui care a fost urît.

NOTĂ: Deși așa stau lucrurile, totuși nimeni nu va năzui să urască vreun lucru sau să fie afectat de tristețe, cu scopul de a se bucura de această bucurie mai mare; adică nimeni, în

nădejdea unei despăgubiri, nu va dori să-și pricinuiască o pagubă, nici nu va dori să se îmbolnăvească, în nădejdea de a se vindeca. Pentru că oricine va năzui totdeauna să-și păstreze ființa și, pe cît poate, să îndepărteze tristețea. Iar dacă, dimpotrivă, am putea concepe un om dorind să poată urî pe cineva pentru ca după aceea să-l iubească cu o dragoste mai mare, atunci el va dori să-l urască mereu. Căci cu cît va fi fost ura mai mare, cu atît mai mare va fi iubirea, și astfel va dori mereu ca ura să crească din ce în ce mai mult; și din aceeași cauză un om se va sili să fie din ce în ce mai bolnav, pentru ca să se bucure apoi de o fericire mai mare recăpătîndu-și sănătatea; și astfel el se va sili să fie mereu bolnav — ceea ce *(după prop. VI de aci)* este absurd.

Propoziția XLV

Dacă ne imaginăm că cineva asemănător nouă este afectat de ură față de un lucru care ne este asemănător și pe care îl iubim, îl vom urî pe acela.

DEMONSTRAȚIE: Într-adevăr, lucrul iubit îl urăște la rîndul său pe acela care îl urăște *(după prop. XL de aci)*. Și astfel, acela care iubește și care își imaginează că lucrul iubit urăște pe cineva, prin chiar aceasta își imaginează că lucrul iubit este afectat de ură, adică *(după nota prop. XIII de aci)* de tristețe, și deci *(după prop. XXI de aci)* se va mîhni; iar aceasta deodată cu ideea aceluia care urăște lucrul iubit, drept cauză; adică *(după nota prop. XIII de aci)* îl va urî pe acesta. *C.e.d.d.*

Propoziția XLVI

Dacă cineva a fost afectat de un altul care aparține unei clase sau națiuni diferite de a sa, cu o bucurie sau cu o tristețe însoțită de ideea aceluia sub numele general al clasei sau națiunii drept cauză, el va iubi sau va urî nu numai pe acela, ci pe toți din aceeași clasă sau națiune.

DEMONSTRAȚIE: Demonstrația acestei propoziții este evidentă prin propoziția XVI de aci.

Propoziția XLVII

Bucuria care se naște din aceea că ne imaginăm că lucrul pe care îl urîm este distrus sau este afectat de un alt rău nu se naște fără oarecare tristețe a sufletului.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta este evident din prop. XXVII de aci. Căci în măsura în care ne imaginăm că un lucru care ne este asemănător este afectat de tristețe, în aceeași măsură ne întristăm.

NOTĂ: Această propoziție poate fi demonstrată și prin cor-prop. XVII, P. II. In adevăr, ori de cîte ori ne amintim de un lucru, deși nu există în act, îl considerăm totuși ca prezent, iar corpul este afectat în același fel ca și cînd obiectul ar fi prezent. Iată de ce, în măsura în care amintirea lucrului dăinuește, în aceeași măsură omul este determinat să-l considere cu tristețe. Iar această determinare, cît timp imaginea lucrului durează, este înfrînată într-adevăr de amintirea acelor lucruri care îi exclud existența, dar nu este suprimată. Și astfel omul se bucură numai într-atît, întrucît această determinare este înfrînată. Iar de aci se întîmplă că această bucurie, care se naște din răul lucrului pe care îl urîm, se repetă ori de cîte ori ne amintim de acest lucru. Căci, cum am spus, cînd imaginea acelui lucru se deșteaptă, fiindcă ea include existența acestui lucru, însuși ea îl determină pe om să considere lucrul cu aceeași tristețe cu care avea obiceiul să-l considere cînd exista. Insă, fiindcă de imaginea acestui lucru el a legat imagini care îi exclud existența, această determinare a tristeții este numaidecît stînjenită, iar omul se bucură din nou, și aceasta ori de cîte ori această repetare se produce. Și, din această cauză, oamenii se bucură ori de cîte ori își amintesc de un rău trecut, și de aceea ei se bucură să povestească primejdiile de care au scăpat. Căci de îndată ce își imaginează vreo primejdie, ei o consideră ca viitoare și sînt determinați să se teamă de ea; această determinare este din nou înfrînată de ideea eliberării, pe care au legat-o de ideea acestei primejdii, cînd au scăpat de ea; și această idee îi liniștește din nou; și prin urmare ei se bucură din nou.

Propoziția XLVIII

Iubirea și ura, bunăoară față de Petru, se distrug, dacă tristețea pe care o include una și bucuria pe care o include cealaltă se leagă de ideea altei cauze; și una și alta sînt micșorate în măsura în care ne imaginăm că Petru n-a fost singur cauza uneia și a celeilate.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta reiese în chip evident din însăși definiția iubirii și a urii, definiție ce se poate vedea în nota prop. XIII de aci. Căci numai de aceea bucuria este numită — iubire și tristețea — ură, față de Petru, pentru că Petru este considerat ca fiind cauza unuia sau altuia din aceste afecte. Deci acest fapt fiind suprimat, în tot sau în parte, afectul care se referă la Petru va fi micșorat, în tot sau în parte. *C.e.d.d.*

Propoziția XLIX

Iubirea și ura față de un lucru pe care ni-l imaginăm că este liber[1] *trebuie să fie amîndouă mai mari la cauză egală decît față de un lucru necesar.*

DEMONSTRAȚIE: Lucrul pe care ni-l imaginăm că este liber trebuie *(după def. VII, P. I)* să fie perceput prin sine fără altele. Dacă deci ne imaginăm că el este cauza unei bucurii sau a unei tristeți, prin chiar aceasta *(după nota prop. XIII de aci)* îl vom iubi sau îl vom urî, și aceasta *(după prop. prec.)* cu cea mai mare iubire sau cu cea mai mare ură care se poate naște dintr-un afect dat. Dar, dacă ne imaginăm că lucrul care este cauza acelui afect este necesar, atunci *(după aceeași def. VII, P. I.)* ne vom imagina că nu ea singură, ci dimpreună cu alte lucruri este cauză a aceluiași afect și astfel *(după prop. prec.)* iubirea și ura față de el vor fi mai mici. *C.e.d.d.*

NOTĂ: De aci rezultă că oamenii, fiindcă se socotesc liberi, își poartă o iubire și o ură mai mare decît față de alte lucruri. La care se adaugă și imitația afectelor, despre care să se vadă prop. XXVII, XXXIV, XL și XLIII de aci.

[1] Adică acela care depinde numai de el însuși și nu e necesar constrîns de alte cauze să facă ceva care ne bucură sau ne întristează.

Propoziția L

Orice lucru poate fi întîmplător cauză de speranță sau de teamă.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție se demonstrează pe aceeași cale ca și propoziția XV de aci, care trebuie văzută o dată cu nota II a prop. XVIII de aci.

NOTĂ: Lucrurile care sînt întîmplător cauze de speranță sau de teamă sînt numite prevestiri bune sau rele. Apoi, în măsura în care aceste prevestiri sînt cauze de speranță sau de teamă, în aceeași măsură ele sînt cauze de bucurie și de tristețe *(după definiția speranței și fricii, din nota II a prop. XVIII de aci)* și de aceea *(după cor. prop. XV de aci)* în aceeași măsură le iubim sau le urîm, și *(după prop. XXVIII de aci)* ne silim să le întrebuințăm ca mijloace pentru a dobîndi cele ce sperăm, sau să le înlăturăm ca piedici sau cauze de teamă. Pe lîngă aceasta, din prop. XXV de aci, rezultă că natura ne-a alcătuit în așa fel, încît să credem ușor ceea ce sperăm și, dimpotrivă, greu ceea ce ne inspiră teamă și să le prețuim mai mult sau mai puțin decît e just. Așa s-au născut superstițiile, care pun stăpînire pe oameni pretutindeni. De altfel, nu cred că merită să arăt aici șovăielile sufletești care se nasc din speranță și teamă, deoarece din chiar definiția acestor afecte rezultă că nu există speranță fără teamă, nici teamă fără speranță (cum vom explica mai pe larg la locul cuvenit); și deoarece, pe deasupra, în măsura în care sperăm un lucru sau ne temem de el, în aceeași măsură îl iubim sau îl urîm. Deci tot ce am spus despre iubire sau ură, oricine poate aplica ușor la speranță și la teamă.

Propoziția LI

Oameni deosebiți pot fi afectați în feluri deosebite de unul și același obiect, iar unul și același om poate fi afectat de unul și același obiect în feluri deosebite, în timpuri deosebite.

DEMONSTRAȚIE: Corpul omenesc *(după post. III, P. II)* poate fi afectat de corpurile externe în foarte multe feluri. Așa-

dar, în același timp, doi oameni pot fi afectați în feluri deosebite și prin urmare *(după ax. I care urmează lemei III după prop. XIII, P. II)* ei pot fi afectați de unul și același obiect în feluri deosebite. Apoi *(prin același postulat)*, corpul omenesc poate fi afectat, cînd într-un fel, cînd într-altul; și, ca urmare *(prin aceeași axiomă)*, el poate fi afectat de același obiect, în timpuri deosebite, în feluri deosebite. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Vedem că se poate întîmpla ca unul să iubească ceea ce altul urăște; și ca unul să se teamă de ceea ce un altul nu se teme; ca unul și același om să iubească acum, ceea ce înainte urîse, și ca unul să îndrăznească acum, ceea ce înainte îi inspira frică etc. Apoi, deoarece fiecare judecă potrivit afectului său, ce este bun și ce este rău, ce este mai bun și ce este mai rău *(vezi nota prop. XXXIX de aci)*, rezultă că oamenii sînt diferiți, atît în ce privește judecata, cît și în ce privește afectul[1]. Așa se face că, dacă îi comparăm pe unii oameni cu alții, îi deosebim numai prin diferența dintre afecte și îi numim pe unii îndrăzneți, pe alții fricoși, pe alții, în sfîrșit, cu un alt nume. Bunăoară, îl numesc *îndrăzneț*[2] pe acel care disprețuiește răul de care eu obișnuiesc să mă tem; și dacă, apoi, țin socoteală că dorința sa de a-i face rău aceluia pe care îl urăște și de a-i face bine aceluia pe care îl iubește nu este înfrînată de teama unui rău care de obicei pe mine mă oprește, îl numesc *curajos*. Apoi, îmi pare *fricos* acela care se teme de răul pe care eu obișnuiesc a-l disprețui; și dacă pe deasupra țin socoteală de faptul că dorința lui este înfrînată de teama unui rău care pe mine nu mă poate opri, voi spune că este *sfios*[3]; și așa va judeca fiecare. În sfîrșit, din cauza acestei naturi a omului și a nestatorniciei judecății sale, și pentru că omul judecă lucrurile adeseori prin sentimentele sale, și că lucrurile pe care crede că le face în vederea bucuriei sau tristeții, și pe care de aceea *(după prop. XXVIII de aci)* năzuiește să le promoveze sau să le înlăture, nu sînt adesea decît imaginare — ca să nu vorbesc despre celelalte pe care le-am arătat în partea a doua cu privire la nesiguranța lucrurilor — înțelegem ușor că omul poate fi adesea

[1] Că aceasta se poate întîmpla, deși sufletul este o parte a intelectului divin, am arătat în cor. prop. XI, P. II. (*B. Sp.*).

[2] Vezi def. XL a afectelor, P. III.

[3] Vezi def. XLI a afectelor, P. III.

ori cauza atît a întristării, cît și a înveselirii sale, sau ca să fie afectat atît de tristețe, cît și de bucurie, deodată cu ideea despre sine drept cauză; și deci înțelegem ușor ce este căința și mulțumirea de sine. Anume, *căința* este *tristețea însoțită de ideea de sine,* iar *mulțumirea de sine* este *bucuria însoțită de ideea de sine drept cauză.* Iar aceste afecte sînt foarte puternice pentru că oamenii se cred liberi *(vezi prop. XLIX de aci).*

Propoziția LII

Un obiect, pe care l-am văzut mai înainte deodată cu altele sau pe care ni-l imaginăm că nu are nimic care să nu fie comun cu mai multe altele, nu-l vom privi atent așa de mult timp ca pe acela pe care ni-l imaginăm că are ceva aparte.

DEMONSTRAȚIE: De îndată ce ne imaginăm un obiect pe care l-am văzut cu altele, ne reamintim și de celelalte *(după prop. XVIII, P. II; a se vedea și nota acestei prop.).* Și astfel, de la considerarea unuia, noi trecem numaidecît la considerarea altuia. De asemenea, aceeași este condiția unui obiect pe care ni-l imaginăm că nu are nimic care să nu fie comun cu mai multe. Căci prin chiar aceasta noi presupunem că nu considerăm în el nimic ce n-am văzut mai înainte împreună cu altele. Într-adevăr, cînd presupunem că ne imaginăm într-un obiect oarecare ceva aparte, pe care nu l-am văzut niciodată mai înainte, nu spunem decît că sufletul, cînd consideră acel obiect, nu are nimic în sine din considerarea căruia să poată trece la considerarea aceluia. Așa încît el este determinat să considere numai acest obiect. Deci obiectul. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această afecțiune a sufletului sau această imaginare a unui lucru particular, întrucît se află singură în suflet, se numește *admirație.* Dacă ea este produsă de un obiect de care ne temem, se numește *consternare,* pentru că uimirea produsă de un rău îl ține pe om în așa fel legat numai de considerarea lui, încît este incapabil să se gîndească la alte obiecte prin care să se poată feri de acel rău. Dar, dacă aceea *ce admirăm* este prudența unui om oarecare, hărnicia sau altceva de acest fel, fiindcă prin chiar aceasta noi îl considerăm pe acest om ca mult supe-

rior nouă, în acest caz admirația se numește *venerație;* altfel *groază,* dacă ne mirăm de mînia, invidia etc. unui om. Apoi, dacă admirăm prudența, hărnicia etc. unui om pe care îl iubim, iubirea noastră *(după prop. XII de aci)* va fi prin chiar aceasta mai mare, iar noi numim *slăvire* această iubire legată de admirație sau de venerație. Tot în acest fel putem concepe și ura, speranța, încrederea și alte afecte legate de mirare. Așa încît vom putea deduce mai multe afecte decît se obișnuiește a se exprima prin cuvintele uzuale. De unde se vede că numele afectelor au fost inventate mai mult după întrebuințarea lor obișnuită decît din cunoașterea lor adîncită.

Admirației i se opune *disprețul,* a cărui cauză este totuși foarte adesea că vedem pe cineva admirînd, iubind sau temîndu-se de ceva, sau că un lucru oarecare apare la prima înfățișare asemănător lucrurilor pe care le admirăm, le iubim, sau de care ne temem etc. *(după prop. XV cu cor. ei și prop. XXVII de aci),* noi sîntem determinați să admirăm, să iubim sau să ne temem etc. de același lucru. Dacă însă, din prezența lucrului însuși sau din considerarea lui mai atentă sîntem constrînși să-i tăgăduim tot ce poate fi cauză de admirație, de iubire, de teamă etc., atunci sufletul, din însăși prezența lucrului, rămîne determinat să se gîndească mai mult la ceea ce nu este în obiect decît la ceea ce este; pe cînd, dimpotrivă, din prezența unui obiect, se obișnuiește a se gîndi îndeosebi la ceea ce este în obiect. Mai departe, după cum slăvirea se naște din admirația lucrului pe care îl iubim, tot astfel *derîderea* se naște din disprețul lucrului pe care îl urîm sau de care ne temem, iar *desconsiderarea* din disprețuirea prostiei, după cum venerația se naște din admirarea prudenței. Putem în fine să concepem iubirea, speranța, mîndria și alte afecte care se leagă de dispreț, și apoi să deducem de aci și celelalte afecte pe care nu obișnuim a le deosebi de altele prin nici o denumire particulară.

Propoziția LIII

Cînd sufletul se contemplă pe sine însuși și puterea sa de a acționa, se bucură; și aceasta cu atît mai mult, cu cît mai distinct se imaginează pe sine și puterea sa de a acționa.

DEMONSTRAȚIE: Omul nu se cunoaște pe sine decît prin afecțiunile corpului său și prin ideile lor *(după prop. XIX și XXIII, P. II)*. Cînd deci se întîmplă ca sufletul să se poată contempla pe sine însuși, prin chiar aceasta se presupune că trece la o perfecție mai mare, adică *(după nota prop. XI de aci)* se presupune că este afectat de bucurie; și cu atît mai mult, cu cît mai distinct se poate imagina pe sine și puterea sa de a acționa. *C.e.d.d.*

COROLAR: Această bucurie este din ce în ce mai sporită, cu cît omul își imaginează mai mult că este lăudat de alții. Căci cu cît își imaginează mai mult că este lăudat de alții, cu atît își imaginează că este mai mare bucuria de care alții sînt afectați de către el; iar aceasta însoțită de ideea de sine *(după nota prop. XXIX de aci)*. Astfel *(după prop. XXVII de aci)* el însuși este afectat de o bucurie mai mare însoțită de ideea de sine

Propoziția LIV

Sufletul năzuiește să-și imagineze numai acele lucruri care presupun puterea lui de a acționa.

DEMONSTRAȚIE: Năzuința sufletului sau puterea lui este însăși esența sufletului însuși *(după prop. VII de aci)*. Dar esența sufletului *(cum se înțelege de la sine)* afirmă numai ce este și ce poate sufletul; nu însă ce nu este și ce nu poate. Așa încît el năzuiește să-și imagineze numai ceea ce îi afirmă sau îi presupune puterea de a acționa. *C.e.d.d.*

Propoziția LV

Cînd sufletul își imaginează neputința sa, prin chiar aceasta se întristează.

DEMONSTRAȚIE: Esența sufletului afirmă numai ce este și ce poate sufletul, sau este în natura sufletului de a nu-și imagina decît lucrurile care îi presupun puterea de a acționa *(după prop. prec)*. Deci, cînd spunem că sufletul, considerîndu-se pe sine însuși, își imaginează propria-i neputință, nu

spunem nimic decît că sufletul năzuind să-şi imagineze ceva care îi presupune puterea de a acţiona, această năzuinţă a lui este înfrînată, sau *(după nota prop. XI de aci)* că el se mîhneşte. *C.e.d.d.*

COROLAR: Această tristeţe este din ce în ce mai sporită, dacă ne imaginăm că sîntem mustraţi de alţii — ceea ce se demonstrează la fel cu cor. prop. LIII de aci.

NOTĂ: Această tristeţe, însoţită de ideea slăbiciunii noastre, se numeşte *umilinţă*[1]. Bucuria însă care se naşte din faptul că omul se contemplă pe sine însuşi se numeşte *amor propriu* sau *mulţumire de sine*[2]. Iar fiindcă ea se repetă întotdeauna cînd omul îşi contemplă virtuţile sau puterea de a acţiona, rezultă de aci că fiecare este nerăbdător să-şi povestească faptele şi să-şi arate puterile atît ale sufletului, cît şi ale corpului, şi că oamenii, din această cauză, sînt supărători unul pentru altul. De unde mai rezultă că oamenii sînt de la natură invidioşi *(a se vedea nota prop. XXIV şi nota prop. XXXII de aci)*, adică se bucură de slăbiciunea semenilor lor şi, dimpotrivă, se întristează de virtutea lor. Căci ori de cîte ori cineva îşi imaginează propriile sale acţiuni, totdeauna *(după prop. LIII de aci)* este afectat de bucurie; iar aceasta cu atît mai mult, cu cît acţiunile exprimă mai multă perfecţie şi cu cît şi le imaginează mai distinct; adică *(după cele ce s-au spus în nota I a prop. XL, P. II)* cu cît pot fi mai mult deosebite de altele şi contemplate ca lucruri singulare. Iată de ce oricine se va bucura cel mai mult în contemplarea sa proprie, cînd va contempla în sine ceva ce se tăgăduieşte la alţii. Dar dacă ceea ce se afirmă despre sine se raportează la ideea universală a omului sau a animalului, el nu se va bucura în aceeaşi măsură. Dimpotrivă, se va întrista, dacă îşi imaginează că acţiunile sale comparate cu ale altora sînt mai slabe. De altfel *(după prop. XXVIII de aci)* el va năzui să înlăture această tristeţe; şi anume, interpretînd pe dos acţiunile semenilor sau împodobindu-le pe cît posibil pe ale sale. Se vede deci că oamenii sînt de la natură înclinaţi spre ură şi invidie, la care se adaugă şi educaţia, căci părinţii obişnuiesc să-i îndemne pe copii la virtute numai prin imboldul onoarei şi al invidiei.

[1] Vezi def. XXVI a afectelor, P. III.
[2] Vezi def. XXV a afectelor, P. III.

Dar poate că rămîne o îndoială, pentru că adesea admirăm virtuțile oamenilor și îi venerăm. Deci, pentru a o înlătura, voi adăuga corolarul următor.

COROLAR: Nimeni nu invidiază decît virtutea unui egal.

DEMONSTRAȚIE: Invidia[1] este însăși ura (*vezi nota prop. XXIV de aci*) sau (*după nota prop. XIII de aci*) o tristețe, adică (*după nota prop. XI de aci*) o afecțiune, prin care puterea de a acționa a unui om sau năzuința lui este înfrînată. Însă omul (*după nota prop. IX de aci*) nu năzuiește spre o acțiune, nici n-o dorește decît dacă ea poate să rezulte din natura sa dată; deci omul nu va dori să afirme cu privire la el nici o putere de a acționa sau (ceea ce este același lucru) nici o virtute care este proprie naturii altui om și străină naturii sale; și astfel dorința lui nu poate fi înfrînată, adică (*după prop. XI de aci*) el nu se poate mîhni, pentru că consideră vreo virtute la cineva care nu i se aseamănă, și deci nu-l va putea invidia. Însă el îl va invidia totuși pe acela care se presupune că este de aceeași natură cu el. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Cînd deci, mai sus, în nota propoziției III de aci, spunem că îl venerăm pe un om pentru că-i admirăm prudența. curajul etc. aceasta se întîmplă (*cum este evident din aceeași prop.*) pentru că ne imaginăm că aceste virtuți îi aparțin în mod particular, și nu că sînt comune cu natura noastră; așa încît nu-l invidiem din cauza lor mai mult decît am invidia arborii pentru înălțimea lor și leii pentru curajul lor etc.

Propoziția LVI

Există atîtea feluri de bucurie, de tristețe și de dorință, precum și de afecte compuse din ele, ca șovăiala sufletească, sau care se trag din ele, ca iubirea, ura, speranța, teama etc., de cîte feluri sînt obiectele de care sîntem afectați.

DEMONSTRAȚIE: Bucuria și tristețea, prin urmare și afectele compuse sau derivate din ele, sînt pasiuni (*după nota*

[1] Vezi def. XXIII a afectelor, P. III.

prop. XI de aci); căci *(după prop. I de aci)* întrucît avem idei neadecvate, sîntem cu necesitate pasivi, și sîntem pasivi *(după prop. III de aci)* numai în măsura în care le avem, adică *(vezi nota I prop. XL, P. II)* sîntem cu necesitate pasivi numai întrucît ne imaginăm, sau *(vezi prop. XVII, P. II și nota ei)* întrucît sîntem mișcați de un afect care include natura corpului nostru și natura corpului extern. Așadar, natura oricărei pasiuni trebuie, cu necesitate, să fie explicată în așa fel, încît să fie exprimată natura obiectului de care sîntem afectați. Astfel, de exemplu, bucuria care ia naștere din obiectul A include însăși natura obiectului A, iar bucuria care ia naștere din obiectul B include însăși natura obiectului B; de aceea aceste două afecte de bucurie se deosebesc prin natura lor, fiindcă se nasc din cauze de natură deosebită. Tot așa, afectul de tristețe care ia naștere dintr-un obiect este deosebit, prin natura sa, de tristețea care ia naștere din altă cauză. Același lucru este valabil pentru iubire, ură, speranță, teamă, șovăială sufletească etc., și de aceea, există în chip necesar tot atîtea feluri de bucurie, tristețe, iubire, ură etc. cîte feluri de obiecte ne afectează.

In ce privește dorința, ea este însăși esența sau natura fiecăruia, întrucît e concepută ca determinată să lucreze ceva din însăși constituția lui, așa cum aceasta e dată *(vezi nota prop. IX de aci).* Deci, după cum fiecare este afectat prin cauze externe, într-un fel sau altul, de bucurie, tristețe, iubire, ură etc., adică după cum natura lui e constituită într-un fel sau altul, tot așa dorința lui trebuie să fie mereu alta, iar natura unei dorințe se va deosebi de natura alteia, în măsura în care se deosebesc între ele afectele din care se naște fiecare. Pe scurt, există tot atîtea feluri de dorință, cîte feluri de bucurie, tristețe, iubire etc. și prin urmare (cum s-a arătat) cîte feluri de obiecte care ne afectează. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Intre felurile de afecte, care *(după prop. prec.)* trebuie să fie foarte numeroase, principalele sînt: *lăcomia*[1], *beția*[2], *senzualitatea*[3], *avariția*[4] și *ambiția*[5]. Acestea nu sînt decît noțiu-

[1] Lăcomia în ce privește mîncarea. Vezi def. XLV a afectelor, P. III
[2] Vezi def. XLVI a afectelor, P. III.
[3] Vezi def. XLVIII a afectelor, P. III.
[4] Vezi def. XLVII a afectelor, P. III.
[5] Vezi def. XLIV a afectelor, P. III.

nile de iubire și de dorință care explică natura unui afect sau altul, prin obiectele la care se referă. Căci prin lăcomie, beție, senzualitate, avariție și ambiție nu înțelegem decît iubirea sau dorința nemăsurată de a mînca, de a bea, de a se împreuna, de bogăție, și de renume. Apoi, aceste afecte, întrucît le deosebim de altele numai prin obiectul la care se referă, nu au contrarii. Căci *cumpătarea,* pe care obișnuim s-o opunem lăcomiei, iar *moderația,* beției și în sfîrșit, *castitatea,* senzualității, nu sînt afecte sau pasiuni, ci arată puterea sufletului care potolește aceste afecte. De altfel nu pot să explic aci celelalte feluri de afecte (fiindcă sînt atîtea cîte feluri de obiecte există) și, dacă aș putea, nu este nevoie. Căci, pentru ceea ce noi intenționăm, anume să determinăm puterile afectelor și puterea pe care o are sufletul asupra lor, e de ajuns să avem o definiție generală a fiecărui afect. Spun că e de ajuns să cunoaștem proprietățile comune ale afectelor și ale sufletului, ca să putem determina cum e și cît e de mare puterea sufletului de a potoli și stăpîni afectele. Deși deci este o mare deosebire între cutare și cutare afect de iubire, de ură sau de dorință, bunăoară între iubirea față de copii și iubirea față de soție, totuși noi nu avem nevoie să cunoaștem aceste diferențe și să cercetăm mai departe natura și originea afectelor.

Propoziția LVII

Un afect oarecare al unui individ se deosebește de afectul altuia în măsura în care esența unuia se deosebește de esența altuia.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție este evidentă prin axioma I — a se vedea după lema III a notei prop. XIII, P. II; și totuși o vom demonstra prin definițiile celor trei afecte primitive.

Toate afectele se reduc la dorință, la bucurie sau la tristețe, cum arată definițiile lor pe care le-am dat. Dar dorința este natura sau esența fiecăruia *(a i se vedea definiția în nota prop. IX de aci).* Deci dorința fiecăruia diferă de dorința altuia atît cît natura sau esența unuia se deosebește de a altuia. Apoi, bucuria și tristețea sînt pasiuni prin care puterea sau năzuința fiecăruia de a stărui în ființa sa este mărită sau micșorată, aju-

tată sau înfrînată *(după prop. XI de aci și nota ei)*. Dar prin năzuința de a stărui în ființa sa, întrucît se referă în același timp la suflet și la corp, înțelegem pofta și dorința *(vezi nota prop. IX de aci)*. Deci bucuria și tristețea sînt însăși pofta sau dorința întrucît este mărită sau micșorată de cauze externe, adică *(după aceeași notă)* este însăși natura fiecăruia. Așa încît bucuria și tristețea cuiva diferă de bucuria și de tristețea altuia tot atît cît se deosebește natura sau esența unuia de esența altuia. Și deci un afect oarecare al cutărui individ diferă de afectul altuia etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: De aci rezultă că afectele viețuitoarelor, care se spune că sînt lipsite de rațiune (căci nu ne putem nicidecum îndoi că dobitoacele simt, cît timp cunoaștem originea sufletului) diferă de afectele oamenilor în măsura în care natura lor diferă de natura omenească. Desigur că și calul și omul sînt împinși de pornirea de a procrea; dar unul prin pornirea de cal, iar altul prin aceea de om. De asemenea, senzualitatea și pofta insectelor, a peștilor și a păsărilor trebuie să difere una de alta. Așadar, deși fiecare individ trăiește mulțumit și se bucură de natura din care este alcătuit, totuși viața de care este mulțumit fiecare și bucuria nu sînt decît ideea sau sufletul aceluiași individ; și deci mulțumirea unuia diferă atît de mulțumirea altuia, prin natură, cît diferă esența unuia de esența altuia. În sfîrșit, rezultă din propoziția precedentă că nu este mică deosebirea între bucuria de care este stăpînit bețivul și aceea pe care o are filozoful — ceea ce am voit să arăt aici în treacăt. Atît, în ce privește afectele care se referă la om întrucît este pasiv[1]. Rămîne să adăugăm cîteva cuvinte asupra acelora care se referă la el întrucît este activ.

Propoziția LVIII

În afară de bucuria și de dorința în care sîntem pasivi, există alte afecte de bucurie și de dorință care se referă la noi întrucît sîntem activi.

[1] Întrucît este supus influenței cauzelor externe și întrucît acțiunea nu depinde de el. După Spinoza, sîntem pasivi numai întrucît avem idei neadecvate. Cel ce are idei adecvate este activ în adevăratul înțeles al cuvîntului. De aci importanța cunoașterii, a științei, pentru eliberarea omului de superstiții și pasiuni.

DEMONSTRAȚIE: Cînd sufletul se concepe pe sine și puterea sa de a lucra, el se bucură *(după prop. LIII de aci)*; căci sufletul se contemplă pe sine, cu necesitate, cînd concepe o idee adevărată sau adecvată *(după prop XLIII, P. II)*. În adevăr, sufletul concepe unele idei adecvate *(după nota II la prop. XL, P. II)*. Deci într-atît se bucură el, întrucît concepe idei adecvate, adică *(după prop. I de aci)* întrucît el este activ. Mai departe, sufletul năzuiește să-și mențină existența și pentru că are idei clare și distincte, și pentru că are idei confuze *(după prop. IX de aci)*. Dar, prin năzuință înțelegem o dorință *(după nota aceleiași prop.)*. Deci dorința se referă la noi și întrucît cunoaștem, sau *(după prop. I de aci)* întrucît lucrăm. *C.e.d.d.*

Propoziția LIX

Printre toate afectele care se raportează la suflet întrucît el lucrează, nu există nici unul care să nu se reducă la bucurie și la dorință.

DEMONSTRAȚIE: Toate afectele se reduc la dorință, la bucurie și la tristețe, cum arată definițiile pe care le-am dat despre ele. Dar prin tristețe înțelegem ceea ce micșorează sau restrînge puterea de a cugeta a sufletului *(după prop. XI de aci și nota ei)* și de aceea în măsura în care sufletul se întristează, în aceeași măsură puterea sa de a cunoaște, adică de a lucra, este micșorată și înfrînată *(după prop. I de aci)*. Deci nici un afect de tristețe nu se poate referi la suflet în măsura în care el lucrează, ci numai afectele de bucurie și dorință, care *(după prop. prec.)* se referă la suflet în măsura în care el lucrează *C.e.d.d.*

NOTĂ: Toate acțiunile care, derivînd din afecte, se raportează la suflet, întrucît el înțelege, eu le reduc la *tăria de suflet* pe care o împart în *fermitate* și *generozitate*[1]. Prin *fermitate* înțeleg *dorința prin care fiecare năzuiește să-și mențină exis-*

[1] „Fermitatea", adică efortul de a ne păstra viața și a căuta folosul propriu numai după călăuzirea rațiunii, și „generozitatea", adică asocierea, prietenia și ajutorul reciproc între oameni, sînt considerate de Spinoza ca fundamentul virtuții, moralității și fericirii.

tenţa numai după porunca raţiunii. Prin *generozitate* înţeleg *dorinţa prin care fiecare năzuieşte numai după porunca raţiunii să ajute pe ceilalţi oameni şi să se unească cu ei prin prietenie.* Aşadar, raportez la fermitate acţiunile care urmăresc numai folosul aceluia care lucrează şi le raportez la generozitate pe acelea care urmăresc folosul altuia. De aceea cumpătarea, sobrietatea şi prezenţa de spirit în primejdii etc. sînt feluri de fermitate; pe cînd modestia, clemenţa etc. sînt feluri de generozitate.

Cu acestea, cred că am explicat şi am înfăţişat prin cauzele lor prime principalele afecte şi şovăieli sufleteşti care iau naştere din combinarea celor trei afecte elementare, anume dorinţa, bucuria şi tristeţea. Din cele expuse, se dezvăluie că noi sîntem mişcaţi în multe feluri de cauze externe şi că, asemenea valurilor mării agitate de vînturi contrarii, noi sîntem împinşi încoace şi încolo, neştiutori de ce va veni şi de soarta noastră. Am spus însă că înfăţişez numai principalele, şi nu toate conflictele sufleteşti care pot exista. Căci, procedînd ca mai sus, putem arăta uşor că iubirea se leagă de căinţă, de dispreţ şi de ruşine etc. Mai mult, cred că, din cele spuse, fiecare constată limpede că afectele se pot combina unele cu altele în multe feluri şi că din acestea iau naştere atîtea varietăţi, încît nu se pot număra. Dar, pentru subiectul meu, e de ajuns că le-am enumerat pe cele principale; celelalte, pe care le-am omis, ţin mai mult de curiozitate decît de utilitate.

Totuşi, în ce priveşte iubirea, mai e de notat că foarte des se întîmplă că, în timp ce ne bucurăm de un lucru pe care l-am poftit, corpul să dobîndească prin aceasta o nouă stare, care îl determină astfel şi-i trezeşte alte imagini ale lucrurilor, iar sufletul începe, în acelaşi timp, să-şi imagineze şi să rîvnească altele. Cînd, de exemplu, ne imaginăm ceva care de obicei ne încîntă prin savoarea sa, rîvnim să-l gustăm, deci să-l mîncăm. Dar, în timp ce-l gustăm, stomacul se umple, iar corpul dobîndeşte altă stare. Dacă deci şi acum, cînd corpul se află în altă stare, încă mai stăruie imaginea acelei mîncări, fiindcă este în faţa noastră, atunci va stărui şi năzuinţa sau dorinţa de a o mînca. Dar noua stare a corpului nostru se va împotrivi acestei dorinţe sau năzuinţe, şi de aceea prezenţa mîncării pe care mai înainte o pofteam, va fi acum nesuferită, iar aceasta este ceea ce numim a fi sătul sau a simţi dezgust. De asemenea, n-am ţinut seama de manifestările externe ale corpului, care se observă în afecte,

cum sînt tremuratul, paloarea, hohotele de plîns, rîsul, fiindcă ele privesc numai corpul și n-au nici o legătură cu sufletul. În sfîrșit, cu privire la definițiile afectelor, trebuie făcute unele observații, din care motiv le voi repeta aici în ordine și voi adăuga acea ce este de observat cu privire la fiecare în parte.

DEFINIȚIILE AFECTELOR

I

Dorința este însăși esența omului întrucît se concepe că această esență a lui este determinată de către o oarecare afecțiune dată ei să facă ceva.

EXPLICAȚIE: Am spus, mai sus, în nota prop. IX de aci, că dorința este pofta împreună cu conștiința de sine. Iar pofta este esența însăși a omului întrucît este determinată să facă ceea ce slujește la conservarea sa. Însă, în aceeași notă, am atras atenția că în realitate eu nu recunosc nici o deosebire între pofta omenească și dorință. Căci, fie că omul are sau nu conștiință de pofta sa, ea rămîne totuși una și aceeași. Din care motiv, ca să nu pară o tautologie, n-am voit să explic dorința prin poftă, ci m-am silit s-o definesc în așa fel, încît să înțelegem prin aceasta toate năzuințele naturii omenești pe care le exprimăm prin cuvintele de poftă, voință, dorință sau impuls. Căci aș fi putut spune că dorința este natura omenească ea însăși, întrucît este concepută ca fiind determinată să facă ceva. Dar din această definiție *(după prop. XXIII. P. II)* n-ar rezulta că sufletul poate să fie conștient de dorința sau de pofta sa. Deci, ca să includ *(în definiție)* cauza acestei conștiințe, trebuie *(după aceeași prop.)* să adaug: *întrucît este determinată de către o oarecare afecțiune dată ei etc.* Căci, printr-o afecțiune a esenței omului înțelegem orice stare a acestei esențe, fie că este înnăscută, fie că este dobîndită, fie că este concepută numai sub atributul gîndirii sau numai sub atributul întinderii, fie că, în sfîrșit, se referă deodată la amîndouă. Înțeleg deci aici prin cuvîntul dorință toate năzuințele, impulsurile, poftele și voințele omului, care diferă după constituția diferită a aceluiași om și adesea se opun unele altora, așa încît omul este tîrît în direcții diferite și nu știe încotro să se îndrepte.

II

Bucuria este trecerea omului de la o perfecție mai mică la una mai mare.

III

Tristețea este trecerea omului de la o perfecție mai mare la una mai mică.

EXPLICAȚIE: Spun trecere, pentru că bucuria nu este perfecția însăși. Căci dacă omul s-ar naște cu perfecția la care trece, el ar avea-o fără efectul bucuriei — ceea ce se vede mai limpede din afectul de tristețe, care îi este contrar celui de bucurie. Că tristețea constă în trecerea la o perfecție mai mică, nu însă în însăși perfecția mai mică, nimeni nu poate tăgădui, deoarece omul nu poate fi întristat decît în măsura în care participă la o oarecare perfecție. Nici nu putem spune că tristețea constă în lipsa unei perfecții mai mari; căci lipsa nu este nimic, însă afectul de tristețe este un act, care de aceea nu poate fi decît actul de trecere la o perfecție mai mică, adică actul prin care puterea de a lucra a omului este micșorată sau înfrînată *(vezi nota prop. XI de aci)*. Astfel trec cu vederea definițiile veseliei, voluptății, melancoliei și durerii, pentru că ele se reduc îndeosebi la corp și nu sînt decît specii ale bucuriei și tristeții.

IV

Admirația este imaginarea unui lucru de care sufletul rămîne legat, fiindcă această imaginare particulară nu are nici o legătură cu celelalte *(vezi prop. LII de aci cu nota ei)*.

EXPLICAȚIE: În nota prop. XVIII, P. II, am arătat din ce cauză sufletul trece numaidecît de la considerarea unui lucru la ideea altui lucru, anume pentru că imaginile acestor lucruri sînt înlănțuite între ele și în așa fel orînduite, încît urmează unele altora; ceea ce totuși nu se poate concepe cînd imaginea lucrului este nouă; ci atunci sufletul va fi reținut în considerarea aceluiași lucru, pînă cînd va fi determinat de alte cauze să se gîndească la altele. Deci imaginarea unui lucru nou, considerată în sine, este de aceeași natură ca a celorlalte. Și deci, din

această cauză nu consider mirarea printre afecte, nici nu văd motivul pentru care s-o fac, întrucît această distracție a sufletului nu se naște din nici o cauză pozitivă care distrage sufletul de la altele, ci numai din lipsa unei cauze care să-l determine să gîndească la altele, din considerarea unui lucru. Recunosc deci *(cum am menționat în nota prop. XI de aci)* numai trei afecte primare sau fundamentale, anume bucuria, tristețea și dorința. Iar despre mirare n-am vorbit din alt motiv decît pentru că s-a stabilit obiceiul de a denumi unele afecte care derivă din cele trei primitive prin alte cuvinte, cînd ele se referă la obiectele care ne miră. Același motiv mă face să mai adaug aici și definiția disprețului.

V

Disprețul este imaginarea unui lucru oarecare, imaginare care atinge atît de puțin sufletul, încît prezența lucrului face ca sufletul el însuși să-și imagineze mai mult ceea ce nu este în lucru, decît ceea ce este *(vezi nota prop. LII de aci)*.

Trec aci cu vederea definițiile venerației și desconsiderării, pentru că, pe cît știu, nici un afect nu-și trage numele dintr-însele.

VI

Iubirea este bucuria însoțită de ideea cauzei externe.

EXPLICAȚIE: Această definiție explică de ajuns de clar esența iubirii. În adevăr, definițiile autorilor care spun că *iubirea este voința aceluia care iubește de a se uni cu lucrul iubit,* nu exprimă esența iubirii, ci proprietatea ei. Și fiindcă esența iubirii n-a fost văzută de ajuns de bine de către acești autori, ei n-au putut avea nici o idee clară despre proprietatea ei. Așa se face că toți au socotit pe de-a-ntregul obscură definiția acestora. Totuși trebuie să se observe că atunci cînd eu spun că această proprietate constă în voința aceluia care iubește de a se uni cu lucrul iubit, nu înțeleg prin voință un consimțămînt sau o deliberare sau o hotărîre liberă *(căci am dovedit în prop. XLVIII, P. II că aceasta este ceva închipuit)*, și nici dorința de a se ală-

tura lucrului iubit, cînd el lipsește, sau de a-l avea mereu prezent, cînd el este de față. Căci iubirea poate fi concepută fără una sau alta din aceste dorințe. Ci prin voință înțeleg mulțumirea care este în acela care iubește din cauza prezenței lucrului iubit, prin care bucuria aceluia care iubește este întărită sau cel puțin alimentată.

VII

Ura este tristețea însoțită de ideea cauzei externe.

EXPLICAȚIE: Ceea ce ar fi de notat aci se vede ușor din ceea ce am spus în explicația def. prec. *(afară de acestea, vezi nota prop. XIII de aci).*

VIII

Inclinația este bucuria însoțită de ideea unui lucru oarecare, care este întîmplător cauză de bucurie.

IX

Aversiunea este tristețea însoțită de ideea unui oarecare lucru, care întîmplător este cauză de tristețe *(despre acestea a se vedea prop. XV de aci și nota ei).*

X

Slăvirea este iubirea față de acela pe care îl admirăm.

EXPLICAȚIE: Am arătat în prop. LII de aci că mirarea se naște din noutatea unui lucru. Dacă deci se întîmplă să ne imaginăm adesea lucrul de care ne mirăm, încetăm de a ne mai mira de acel lucru. Vedem deci că afectul admirării degenerează ușor în simplă iubire.

XI

Deriderea este bucuria născută din aceea că ne imaginăm că există ceva de disprețuit într-un lucru pe care îl urîm.

EXPLICAȚIE: În măsura în care dispreţuim un lucru pe care îl urîm, în aceeași măsură îi tăgăduim existența *(vezi nota*[1] *prop. LII de aci)*, și în aceeași măsură *(după prop. XX de aci)* ne bucurăm. Dar, fiindcă presupunem că omul urăște totuși ceea ce ia în derîdere, rezultă că această bucurie nu este trainică *(vezi nota prop. XLVII de aci)*.

XII

Speranța este bucuria nestatornică născută din ideea unui lucru viitor sau trecut, de realizarea căruia ne îndoim întrucîtva.

XIII

Teama este tristețea nestatornică născută din ideea unui lucru viitor sau trecut, de realizarea căruia ne îndoim întrucîtva *(vezi despre aceasta nota II, prop. XVIII de aci)*.

EXPLICAȚIE: Din aceste definiții rezultă că nu există speranță fără teamă, nici teamă fără speranță. Căci cel ce este nesigur în speranță și se îndoiește cu privire la realizarea lucrului, se presupune că imaginează ceva care exclude existența lucrului viitor; și astfel în aceeași măsură se întristează *(după prop. XIX de aci)*. Deci, în timp ce e nesigur în speranță, se teme de posibilitatea ca lucrul să nu se întîmple. Cine însă, dimpotrivă, este stăpînit de teamă, adică se îndoiește că lucrul pe care îl urăște se va întîmpla, își mai imaginează ceva care exclude existența aceluiași lucru[2]; și astfel *(după prop. XX de aci)* se bucură și, prin urmare, are speranța că lucrul nu se va întîmpla.

XIV

Siguranța este bucuria născută din ideea unui lucru viitor sau trecut, a cărui cauză de îndoială a fost înlăturată.

[1] În nota indicată se spune că, după o examinare mai atentă, ne dăm seama că ceea ce luăm în derîdere n-are nimic care să justifice ura.

[2] Lucrul de care se teme.

XV

Disperarea este tristețea născută din ideea lucrului viitor sau trecut, a cărui cauză de îndoială a fost înlăturată.

EXPLICAȚIE: Deci din speranță se naște siguranța, iar din teamă disperarea, cînd nu mai există cauză de îndoială cu privire la realizarea unui lucru; ceea ce se întîmplă, fiindcă omul își imaginează lucrul trecut sau viitor ca fiind de față și îl consideră ca prezent, sau fiindcă își imaginează altele care exclud existența acelor lucruri care îi deșteptaseră îndoiala. Căci, deși nu putem fi niciodată siguri de realizarea lucrurilor particulare *(după cor. prop. XXXI, P. II)* se prea poate totuși să nu ne îndoim de realizarea lor. Căci am arătat *(vezi nota prop. XLIX, P. II)* că altceva este a nu se îndoi de un lucru, și altceva a avea certitudinea lui. Așa încît se poate să fim impresionați de același afect de bucurie sau de tristețe de către imaginea unui lucru trecut sau viitor ca și de către imaginea unui lucru prezent — cum am demonstrat în prop. XVIII de aci; a se vedea dimpreună cu nota ei.

XVI

Veselia este bucuria însoțită de ideea lucrului trecut, care s-a întîmplat fără să se fi sperat.

XVII

Mustrarea de cuget este tristețea însoțită de ideea lucrului trecut, care s-a întîmplat fără să se fi sperat.

XVIII

Mila este tristețea însoțită de ideea răului întîmplat altuia, pe care[1] ni-l imaginăm asemănător nouă *(vezi nota prop. XXII și nota prop. XXVII de aci)*.

[1] Pe care altul.

EXPLICAȚIE: Între milă și compătimire nu pare a fi nici o deosebire; decît, poate, aceea că mila privește un afect particular, pe cînd compătimirea, obișnuința acestuia.

XIX

Favoarea este iubirea față de cineva care face un bine altuia.

XX

Indignarea este ura față de cineva care face un rău altuia.

EXPLICAȚIE: Știu că aceste cuvinte au în uzul obișnuit un alt înțeles. Dar scopul meu nu este de a explica înțelesul cuvintelor, ci natura lucrurilor, și de a o arăta prin acele cuvinte al căror înțeles, pe care îl au din uz, nu se deosebește cu totul de acela pe care vreau să-l atribui — ceea ce este destul că am arătat o dată pentru totdeauna. Altfel, în ce privește cauza acestor afecte, a se vedea cor. I al prop. XXVII și nota prop. XXII de aci.

XXI

Supraprețuirea constă în a aprecia pe cineva, din iubire, mai mult decît se cuvine.

XXII

Desconsiderarea constă în a-ți face, din ură, despre cineva o părere mai rea decît se cuvine.

EXPLICAȚIE: Supraprețuirea este deci un efect sau o proprietate a iubirii, iar desconsiderarea, a urii; astfel *supraprețuirea* poate fi definită *iubirea, întrucît îl afectează pe om în așa fel, încît să aibă o idee mai bună decît se cuvine despre lucrul pe care îl iubește*, și, dimpotrivă, *desconsiderarea* este *ura, întrucît îl afectează pe om în așa fel, încît să aibă o părere mai rea decît se cuvine despre lucrul pe care îl urăște* (a se vedea despre aceasta nota prop. XXVI de aci).

XXIII

Invidia este ura, întrucît ea îl afectează pe om în așa fel, încît se întristează de fericirea altuia și, dimpotrivă, se bucură de răul altuia.

EXPLICAȚIE: Invidiei i se opune în mod obișnuit compătimirea, care deci, contrar înțelesului cuvîntului, se poate defini astfel:

XXIV

Compătimirea este iubirea întrucît ea îl afectează pe om în așa fel, încît să se bucure de binele altuia și să se întristeze de răul altuia.

EXPLICAȚIE: Restul despre invidie să se vadă în nota prop. XXIV și în nota prop. XXXII de aci.

Acestea sînt afectele de bucurie și de tristețe pe care le însoțește ideea unui lucru extern, drept cauză prin sine sau întîmplătoare. De aci trec la acele afecte pe care le însoțește ideea unui lucru intern, drept cauză.

XXV

Mulțumirea de sine este bucuria născută din faptul că omul se consideră pe sine însuși și puterea sa de a acționa.

XXVI

Umilința este tristețea născută din faptul că omul își consideră neputința sau slăbiciunea.

EXPLICAȚIE. Mulțumirea de sine se opune umilinței într-atît cît înțelegem printr-însa bucuria care se naște din aceea că noi contemplăm puterea noastră de a acționa; însă într-atît cît înțelegem printr-însa o bucurie însoțită de ideea unei fapte pe care credem că am săvîrșit-o printr-o hotărîre liberă a sufletului, se opune căinței, pe care o definim astfel:

XXVII

Căința este o tristețe însoțită de ideea unei fapte pe care credem că am săvîrșit-o printr-o hotărîre liberă a sufletului.

EXPLICAȚIE: Cauzele acestor afecte le-am arătat în nota prop. LI de aci și în prop. LIII, LIV și LV de aci și nota acesteia. În ce privește hotărîrea liberă a sufletului, a se vedea nota prop. XXXV, P. II. Însă mai trebuie notat aci că nu este de mirare că în genere toate faptele care de obicei sînt numite *nedrepte* sînt urmate de tristețe, iar acele despre care se spune că sînt *drepte* sînt urmate de bucurie. Căci aceasta atîrnă cel mai mult de educație, cum se înțelege ușor din cele de mai sus. În adevăr, părinții condamnîndu-le pe cele dintîi, iar pe copii mustrîndu-i adesea din cauza lor, recomandîndu-le și lăudîndu-le pe cele din urmă, au făcut ca emoțiile de tristețe să se lege de cele dintîi, iar cele de bucurie de cele din urmă. Ceea ce dovedește însăși experiența. Căci obiceiul și religia nu sînt pentru toți aceleași, ci, dimpotrivă, ceea ce este pentru unii sfînt este pentru alții profan și ceea ce este pentru unii cinstit este pentru alții mîrșav. Deci, după cum a fost crescut fiecare, el se căiește de ceva, sau, dimpotrivă, se mîndrește.

XXVIII

Îngîmfarea constă în a se aprecia pe sine, din iubire, mai mult decît se cuvine.

EXPLICAȚIE: *Îngîmfarea* se deosebește deci de supraprețuire prin aceea că aceasta se referă la un obiect extern, pe cînd îngîmfarea se referă la însuși omul care se apreciază pe sine mai mult decît se cuvine. De altfel, după cum supraprețuirea este un afect sau o proprietate a iubirii, tot astfel îngîmfarea este un afect sau o proprietate a amorului-propriu, care de aceea se mai poate defini *iubirea de sine sau mulțumirea de sine însuși, întrucît ea îl afectează pe om în așa fel, încît să se aprecieze pe sine mai mult decît se cuvine (vezi nota prop. XXVI de aci).* Nu există afect opus acestuia. Căci nimeni nu se apreciază, din

ură, pe sine mai puțin decît se cuvine; dimpotrivă, nimeni nu se apreciază pe sine mai puțin decît se cuvine chiar dacă își imaginează că nu poate face un lucru sau altul. Căci orice își imaginează omul că nu poate face, este necesar ca el să-și imagineze așa[1], și este în așa fel dispus de către această imaginare, încît în realitate el să nu poată face ceea ce își imaginează că nu poate face. Căci, cît timp el își imaginează că nu poate face un lucru sau altul, atîta timp el nu este determinat să acționeze, și prin urmare atîta timp îi este imposibil să o facă. Totuși, dacă ținem socoteala de acele care atîrnă numai de părere, vom putea concepe că se poate întîmpla ca un om să se aprecieze pe sine mai puțin decît se cuvine. Într-adevăr, se poate întîmpla ca cineva, considerîndu-și cu tristețe slăbiciunea, să-și imagineze că este disprețuit de toți, în timp ce ceilalți nici nu se gîndesc să-l disprețuiască. Apoi, un om se poate aprecia pe sine mai puțin decît se cuvine, dacă în prezent el tăgăduiește despre sine ceva în ce privește viitorul, de care este nesigur, bunăoară atunci cînd tăgăduiește că poate concepe ceva sigur și că poate dori sau face altceva decît ce este rău și josnic etc. Apoi putem spune că cineva se apreciază pe sine mai puțin decît se cuvine cînd îl vedem că, din teamă prea mare de rușine, nu îndrăznește să facă ceea ce alți semeni îndrăznesc. Putem deci opune îngîmfării acest afect pe care îl voi numi *descurajare*. Căci, după cum din mulțumirea de sine se naște îngîmfarea, tot astfel din umilință se naște descurajarea, pe care de aceea o definim astfel:

XXIX

Descurajarea constă în a se aprecia pe sine, din tristețe, mai puțin decît se cuvine.

EXPLICAȚIE: Obișnuim totuși să-i opunem îngîmfării umilința, dar atunci avem în vedere mai mult efectele decît natura lor. Căci obișnuim să-l numim îngîmfat pe acela care se fălește prea mult *(vezi nota prop. XXX de aci)*, care nu vorbește decît despre virtuțile sale și despre viciile altora, care vrea să fie socotit înaintea tuturor, și care, în sfîrșit, se prezintă cu aceeași gravitate și împodobit așa cum obișnuiesc numai acei care sînt

[1] Cu necesitate imposibil.

situați cu mult deasupra lui. Dimpotrivă, îl numim umil pe acela care roșește adesea, care își mărturisește viciile și vorbește despre virtuțile altora, care pășește în urma tuturor și care, în sfîrșit, merge cu capul plecat și n-are grijă a se împodobi. De altfel aceste afecte, anume umilința și descurajarea, sînt foarte rare. Căci natura omenească, privită în sine, li se opune pe cît poate *(vezi prop. XIII și LIV de aci)* și chiar acei care par a fi lipsiți de mîndrie și umiliți, sînt foarte adesea cei mai ambițioși și cei mai invidioși.

XXX

Mîndria este bucuria însoțită de ideea unei acțiuni a noastre, pe care ne imaginăm că alții o laudă.

XXXI

Rușinea este tristețea însoțită de ideea unei acțiuni a noastre, pe care ne imaginăm că alții o condamnă.

EXPLICAȚIE: Despre aceasta, să se vadă nota prop. XXX de aci. Dar trebuie observată deosebirea care este între rușine și pudoare. Căci rușinea este tristețea care rezultă din fapta de care ne rușinăm. Pudoarea însă este frica sau teama de rușine prin care omul este oprit de a săvîrși ceva urît. Pudorii se obișnuiește a i se opune impudoarea, care în realitate nu este un afect, cum voi arăta la locul cuvenit; însă numele afectelor *(cum am mai arătat)* se referă mai mult la practica decît la natura lor. Astfel am terminat cu aceste afecte de bucurie și de tristețe pe care mi-am propus să le explic. Trec deci la acele pe care le reduc la dorință.

XXXII

Dorul este dorința sau pofta de a avea un lucru, care este alimentată din amintirea aceluiași lucru și care totodată este înfrînată de amintirea altor lucruri care exclud existența lucrului dorit.

EXPLICAȚIE: Cînd ne amintim de un lucru, cum am mai spus adesea, prin chiar aceasta sîntem dispuși să-l considerăm cu același sentiment ca și cum lucrul ar fi de față. Dar această dispoziție sau năzuință, cînd sîntem treji[1], este cel mai adesea oprită de imaginile lucrurilor care exclud existența lucrului de care ne amintim. Cînd deci ne aducem aminte despre un lucru care ne afectează cu un anumit fel de bucurie, năzuim să-l considerăm cu același afect de bucurie, ca prezent. Și această năzuință este numaidecît împiedicată de amintirea lucrurilor care îi exclud existența. De aceea dorul este în realitate o tristețe, care se opune acelei bucurii care se naște din lipsa lucrului urît de noi. Despre aceasta, să se vadă nota prop. XLVII de aci. Însă, pentru că cuvîntul lor se referă la dorință, reduc acest afect la afectul de dorință.

XXXIII

Rivnirea este dorința unui lucru care se naște în noi pentru că ne imaginăm că alții au aceeași dorință.

EXPLICAȚIE: Despre cel ce fuge fiindcă vede că alții fug, sau despre cel ce se teme fiindcă alții se tem, ca și despre cel ce își trage mîna și își mișcă corpul, ca și cînd i s-ar arde mîna lui proprie, pentru că vede pe altul arzîndu-și mîna, spunem că imită afectul altuia însă nu spunem că îi este rival; nu fiindcă recunoaștem o altă cauză a rivalității și alta a imitației, ci fiindcă ne-am obișnuit să numim rival numai pe acela care imită ceea ce judecăm că este cinstit, folositor sau plăcut. În ce privește restul referitor la cauza rîvnirii, a se vedea prop. XXVII de aci cu nota ei. În ce privește motivul pentru care foarte adesea se leagă invidia de acest afect, a se vedea, referitor la aceasta, prop. XXXII de aci cu nota ei.

[1] După Spinoza, imaginile lucrurilor pe care le avem în conștiință ne înfățișează ca prezente lucrurile la care se referă, fie că aceste imagini sînt ale lucrurilor percepute în acel moment, fie că sînt simple imagini memorate. Prin această teorie, el explică faptul că atunci cînd visăm, considerăm imaginile memorate drept percepții actuale, provenite de la obiecte ce se găsesc în fața noastră. Numai cînd sîntem treji ne dăm seama că anumite imagini nu sînt ale unor obiecte prezente, datorită altor imagini care provin de la percepții actuale, care ne conving că acele obiecte nu mai sînt în fața noastră.

XXXIV

Recunoștința sau *gratitudinea* este dorința sau silința pe care ne-o dăm din iubire ca să facem un bine aceluia care este însuflețit față de noi de aceeași iubire (a se vedea prop. XXXIX și nota prop. XLI de aci).

XXXV

Bunăvoința este dorința de a face bine aceluia de care ne e milă (vezi nota prop. XXVII de aci).

XXXVI

Mînia este dorința care, din ură, ne îndeamnă să facem rău aceluia pe care îl urîm (vezi prop. XXXIX de aci).

XXXVII

Răzbunarea este dorința care, din ură reciprocă, ne îndeamnă să facem rău aceluia care, împins de un afect asemănător, ne-a făcut un rău (a se vedea cor. II al prop. XL cu nota ei).

XXXVIII

Cruzimea sau *sălbăticia* este dorința care îl îndeamnă pe cineva să-i facă rău aceluia pe care îl iubim sau de care ne e milă.

EXPLICAȚIE: Cruzimii i se opune clemența, care nu este o pasiune, ci o putere a sufletului prin care omul potolește mînia și răzbunarea.

XXXIX

Frica este dorința de a înlătura un rău mai mare, de care ne temem, printr-unul mai mic (vezi nota prop. XXXIX de aci).

XL

Îndrăzneala este dorința care îl îndeamnă pe cineva să facă ceva înfruntînd o primejdie pe care egalii săi se tem s-o înfrunte.

XLI

Sfiala se atribuie celui a cărui dorință este stînjenită de frică primejdiei pe care egalii săi cutează s-o înfrunte.

EXPLICAȚIE: Sfiala nu este deci decît teama de un rău de care cei mai mulți n-au obiceiul să se teamă; de aceea n-o reduc la un afect de dorință. Am voit totuși s-o explic aci fiindcă, întrucît avem în vedere dorința, se opune de fapt afectului de îndrăzneală.

XLII

Consternarea se atribuie celui a cărui dorință de a înlătura un rău este restrînsă datorită mirării față de răul de care îi e frică.

EXPLICAȚIE: Deci consternarea este un fel de sfială. Însă fiindcă se naște dintr-o îndoită frică, ea poate fi definită mai bine că fiind *teama care îl reține în așa fel pe un om uimit sau șovăitor, încît el nu poate înlătura răul.* Spun *uimit*, întrucît înțeleg că dorința de a înlătura răul este înfrînată de mirare. Spus însă *șovăitor,* întrucît concepem această dorință înfrînată de teama unui alt rău, care îl chinuie deopotrivă. De unde rezultă că el nu știe pe care din două rele să-l înlăture. Despre aceasta, a se vedea nota prop. XXXIX și nota prop. LII de aci. În plus, despre sfială și îndrăzneală, a se vedea nota prop. LI de aci.

XLIII

Omenia sau *modestia* este dorința de a face ceea ce place oamenilor și de a nu face ceea ce nu le place.

XLIV

Ambiția este dorința nemăsurată de renume.

EXPLICAȚIE: Ambiția este dorința prin care toate afectele *(după prop. XXVII și XXXI de aci)* sînt alimentate și întărite și de aceea acest afect poate fi înfrînt cu mare greutate. Căci cît timp un om este stăpînit de o dorință oarecare, el este stăpînit în același timp cu necesitate de ambiție. *Cei mai buni dintre oameni* — spune Cicero — *sînt stăpîniți cel mai mult de dorința de renume. Chiar și filozofii care scriu despre disprețul cuvenit măririi, își pun numele pe ceea ce scriu etc.*

XLV

Lăcomia este dorința sau și plăcerea de a mînca fără măsură.

XLVI

Beția este dorința și plăcerea nemăsurată de a bea.

XLVII

Avariția este pofta și dragostea nemăsurată de bogății.

XLVIII

Senzualitatea este pofta și dragostea împreunării fizice.

EXPLICAȚIE: Fie că această dorință de împreunare este cumpătată, fie că nu este, ea este numită de obicei tot senzualitate. În plus, aceste cinci afecte[1] *(cum am observat în nota prop. LVI de aci)* nu au contrarii. Căci modestia este un fel de ambiție; referitor la aceasta să se vadă *nota prop. XXIX de aci.* Apoi, am arătat mai înainte că cumpătarea, sobrietatea și castitatea

[1] Ambiția, lăcomia, beția, avariția și senzualitatea.

nu sînt pasiuni, ci puteri sufletești. Și, deși se poate întîmpla ca un om avar, ambițios și timid să se abțină de la mîncare, de la băutură și de la împreunare, totuși avariția, ambiția și frica nu sînt opuse lăcomiei, beției sau senzualității. Căci avarul dorește foarte adesea să se îndoape cu mîncarea și băutura altuia. Ambițiosul însă, cu condiția de a nădăjdui să rămînă nedescoperit, nu se va potoli în nimic; iar dacă trăiește printre beți și desfrînați, tocmai fiindcă este ambițios, va fi mai înclinat spre aceleași vicii. În sfîrșit, timidul face ceea ce nu vrea. Căci, deși își aruncă în mare bogățiile ca să scape de moarte, el rămîne totuși avar; iar dacă senzualul este mîhnit că nu-și poate face obiceiul, el nu încetează totuși pentru aceasta să fie senzual. Și, în general, aceste afecte nu se referă atît la însuși faptul de a mînca, de a bea etc., cît la însăși pofta și iubirea. Deci nu li se poate opune nimic acestor afecte, în afara generozității și a fermității, despre care vom vorbi mai departe.

Trec sub tăcere definițiile geloziei și ale celorlalte șovăieli ale sufletului, atît pentru că ele se nasc dintr-o combinare a afectelor pe care le-am definit, cît și pentru că cele mai multe nu au nume; ceea ce arată că e de ajuns pentru nevoile vieții de a le cunoaște numai în general. De altfel e clar, din definițiile afectelor pe care le-am explicat, că toate se nasc din dorință, din bucurie sau din tristețe, sau mai curînd că nu există nimic în afara acestora trei, care toate de obicei sînt indicate prin nume diferite, din cauza relațiilor lor diferite și a denumirilor lor extrinsece. Dacă acum vrem să luăm în considerare afectele primare și ceea ce am spus mai înainte despre natura sufletului, vom putea defini cum urmează afectele, întrucît nu se referă decît la suflet.

DEFINIȚIA GENERALĂ A AFECTELOR

Un afect, care se spune că este o pasiune a sufletului, este o idee confuză prin care sufletul afirmă o putere de a exista a corpului său sau a unei părți a acestuia, mai mare sau mai mică decît mai înainte și care, fiind dată, sufletul însuși este determinat să gîndească mai mult la un lucru decît la altul.

EXPLICAȚIE: Spun, mai întîi, că un afect sau o pasiune a sufletului este o idee confuză. În adevăr, am arătat că sufletul

este pasiv *(vezi prop. III de aci)* numai în măsura în care are idei neadecvate sau confuze. Spun, apoi, *prin care sufletul afirmă o putere de a exista a corpului său sau a unei părți a acestuia mai mare sau mai mică decît mai înainte.* Căci toate ideile pe care le avem despre corpuri arată mai mult starea actuală a corpului nostru *(după cor. II al prop. XVI, P. II),* decît natura corpului extern. Dar ideea care constituie forma unui afect trebuie să arate sau să exprime starea corpului sau a vreuneia din părțile sale, pe care o are corpul însuși sau vreuna din părțile sale prin aceea că puterea sa de a acționa sau forța sa de a exista este mărită sau micșorată, ajutată sau înfrînată. Trebuie totuși să se observe că atunci cînd spun: *o putere de a exista mai mare sau mai mică decît mai înainte,* eu nu înțeleg că sufletul compară starea prezentă a corpului cu cea trecută, ci înțeleg că ideea care constituie forma afectului afirmă despre corp ceva care include în adevăr mai multă sau mai puțină realitate decît mai înainte. Și fiindcă esența sufletului constă în aceea *(după prop. XI și XIII, P. II)* că afirmă existența actuală a corpului său, și fiindcă prin perfecție înțelegem însăși esența unui lucru, rezultă că sufletul trece la o perfecție mai mare sau mai mică, cînd i se întîmplă să afirme despre corpul său ori despre o parte a acestuia ceva care include mai multă sau mai puțină realitate decît mai înainte. Cînd deci am spus, mai sus, că puterea de a gîndi a sufletului este mărită sau micșorată, n-am voit să înțeleg că sufletul și-a format despre corpul său sau despre o parte a acestuia o idee care exprimă mai multă sau mai puțină realitate decît afirmase despre corpul său. Căci superioritatea ideilor și puterea actuală de a gîndi se apreciază după superioritatea obiectului. Am adăugat, în sfîrșit: *și care idee, fiind dată, sufletul este determinat să gîndească mai mult la un lucru decît la altul,* pentru ca, în afara naturii bucuriei și tristeții, pe care o explică prima parte a definiției, să exprim de asemenea și natura dorinței.

PARTEA A PATRA

DESPRE SCLAVIA OMULUI SAU DESPRE PUTERILE AFECTELOR

PREFAȚA

Numesc sclavie neputința omului de a-și potoli și de a-și înfrîna afectele; căci omul supus afectelor nu mai este stăpîn pe sine, ci este stăpînit de soartă, cu atîta putere, încît adesea este constrîns, deși vede mai binele, să urmeze totuși mai rău[1]. Mi-am propus să demonstrez, în această parte, cauza acestei situații, precum și ceea ce este bun sau rău în afecte. Dar, înainte de a începe, este locul să înfățișez, ca introducere, cîteva considerații despre perfecție și imperfecție, despre bine și rău.

Cine a luat hotărîrea de a înfăptui un lucru și l-a dus la bun sfîrșit va spune că lucrarea sa este perfectă, și nu numai el, ci și oricare altul care cunoaște just sufletul și scopul autorului acelei lucrări, sau crede că-l cunoaște. Dacă, de exemplu, cineva a văzut o lucrare (care presupun că nu e încă gata) și știe că scopul urmărit de autorul acelei lucrări era să clădească o casă, va spune că această casă nu este perfectă, și, dimpotrivă, va spune că este perfectă, îndată ce va vedea că lucrarea a ajuns la rezultatul pe care autorul și l-a propus. Dacă însă, cineva vede o lucrare cum n-a văzut vreodată una asemănătoare și nici nu cunoaște gîndul meșteșugarului, desigur că el nu va putea ști dacă acea lucrare este perfectă sau imperfectă[2]. Iar aceasta se pare că a fost primul înțeles al acestor cuvinte. Dar, după ce oamenii au început să-și formeze idei universale și să născocească modele de case, de clădiri, de turnuri etc. și să prefere

[1] Vezi *Ovidiu, Metamorfoze,* I, VII, v. 20 și urm.
[2] Desăvîrșită, isprăvită sau nedesăvîrșită, neisprăvită.

unele modele de case, de clădiri, de turnuri etc., s-a ajuns ca fiecare să numească perfect ceea ce el a văzut că se potrivește cu ideea universală pe care și-o formase despre lucrurile de același fel, și, dimpotrivă, imperfect, ceea ce a văzut că se potrivește mai puțin cu modelul conceput, cu toate că meșteșugarul putea să spună că totul a fost executat deplin. Se pare că acesta și nu altul este temeiul pentru care și lucrurile naturale, adică acelea care nu sînt făurite de mîna omului, sînt numite de obicei perfecte sau imperfecte. Căci oamenii obișnuiesc să-și formeze atît despre lucrurile naturale, cît și despre cele făurite prin meșteșug, idei universale pe care le consideră drept modele și pe care cred că natura (lucrînd, după părerea lor, totdeauna în vederea unui scop) le are înaintea ochilor și și le propune ca modele. Dacă ei văd însă în natură ceva care se potrivește mai puțin cu modelul conceput despre lucrurile de același fel, ei cred că natura însăși a dat greș sau că a păcătuit și că a lăsat imperfect[1] acel lucru. De aceea, vedem că oamenii s-au obișnuit să numească lucrurile naturale perfecte sau imperfecte, mai mult pe baza unei prejudecăți decît pe baza unei cunoașteri adevărate a lucrurilor. Am arătat, într-adevăr, în adaosul primei părți, că natura nu lucrează în vederea unui scop, deoarece ființa eternă și infinită, pe care o numim dumnezeu sau natura[2], lucrează cu aceeași necesitate cu care există. Căci am arătat *(prop. XVI, P. I)* că datorită aceleiași necesități a naturii el există și lucrează. Deci temeiul sau cauza pentru care dumnezeu sau natura lucrează și pentru care există este unul și același lucru. Deoarece el nu există pentru un scop[3]; de asemenea, nici nu lucrează pentru un scop, ci, atît pentru a exista, cît și pentru a lucra, el nu are nici principiu, nici scop final.

Ceea ce însă se numește cauză finală nu este decît însăși dorința omenească întrucît este considerată ca principiul sau cauza primară a unui lucru. Cînd, de exemplu, spunem că o casă oarecare a avut drept cauză finală să fie o locuință, de bună seamă că nu înțelegem decît că omul, prin faptul că și-a imagi-

[1] Nedesăvîrșit, neisprăvit.

[2] Ființa eternă și infinită: existența (realitatea) eternă și infinită, adică substanța, pe care acum Spinoza o numește aci prima dată *natura* sau dumnezeu.

[3] Spinoza nu admite cauze finale, el combate cu hotărîre finalismul.

nat înlesnirile pe care le oferă o locuință, a dorit să-și construiască o casă. De aceea locuința, întrucît o considerăm drept cauză finală, nu este decît această dorință particulară care, în realitate, este cauză eficientă. Pentru oameni, ea este cauza cea dintîi, fiindcă ei nu cunosc, în genere, cauzele dorințelor lor. Ei sînt, cum am spus în repetate rînduri, conștienți de acțiunile și de dorințele lor, dar nu cunosc cauzele care îi determină să dorească ceva. De altminteri, obiceiul de a spune că natura are lipsuri sau că uneori păcătuiește producînd lucruri imperfecte, eu îl număr printre născocirile de care m-am ocupat în adaosul primei părți. Așadar perfecția și imperfecția sînt, în realitate, numai moduri de cugetare, adică noțiuni pe care obișnuim să le făurim, fiindcă facem comparații între indivizi de aceeași specie sau de același gen. Din această pricină, am spus mai sus (*în definiția VI, P. II*) că prin realitate și perfecție înțeleg același lucru[1]. Căci noi obișnuim să reducem toți indivizii naturii la un singur gen, pe care îl numim cel mai general, anume la noțiunea de existență[2], care aparține tuturor indivizilor naturii în mod absolut. Întrucît deci privim indivizii naturii în raport cu acest gen și îi comparăm între ei și aflăm că unii au mai multă ființă sau realitate decît alții, într-atît spunem că unii sînt mai perfecți decît alții; iar întrucît le atribuim ceva care include o negație, ca limită, sfîrșit, neputință etc., într-atît îi numim imperfecți, fiindcă ei nu influențează spiritul nostru în același fel ca acei pe care îi numim perfecți, nu însă fiindcă le-ar lipsi ceva care le aparține, sau fiindcă natura ar fi păcătuit. Căci nimic nu aparține naturii vreunui lucru, decît ceea ce decurge din necesitatea naturii unei cauze eficiente, și tot ce urmează din necesitatea naturii unei cauze eficiente se produce cu necesitate.

În ce privește binele și răul, nici acestea nu ne arată ceva pozitiv în lucruri, dacă le considerăm în ele însele, și nu sînt decît moduri de cugetare sau noțiuni pe care le formăm prin compararea lucrurilor între ele. Căci unul și același lucru poate fi, în același timp, bun și rău și chiar indiferent. De exemplu, muzica este bună pentru melancolic, rea însă pentru cel îndoliat; iar pentru surd nu e nici bună nici rea. Deși așa stau lucrurile, tre-

[1] În explicația de la sfîrșitul părții a III-a, se identifică perfecția cu esența lucrului.

[2] Toate lucrurile din natură sînt cuprinse în noțiunea cea mai generală de „existență", „ființă" (în sens de ceea ce există, ființează).

buie totuși să păstrăm aceste cuvinte. Dacă dorim să ne formăm o idee despre om, pe care s-o privim ca pe un model al naturii omenești, ne va fi de folos să păstrăm aceste cuvinte în înțelesul de care am vorbit. Așadar, în cele ce urmează, prin bine, voi înțelege ceea ce știm în mod cert că este un mijloc de a ne apropia tot mai mult de modelul naturii omenești pe care ni l-am propus. Prin rău însă voi înțelege ceea ce știm în mod cert că ne împiedică de a corespunde aceluiași model. Apoi, vom numi pe oameni mai perfecți sau mai imperfecți în măsura în care ei se apropie mai mult sau mai puțin de acest model. Trebuie să observăm, în primul rînd, că atunci cînd spun că cineva trece de la o perfecție mai mică la una mai mare și invers, nu înțeleg că el s-a transformat dintr-o esență sau formă în alta (căci, de exemplu, un cal ar înceta să mai existe ca atare, dacă s-ar transforma în om sau în insectă), ci că puterea lui de a lucra, întrucît o concepem în natura sa, s-a mărit sau s-a micșorat. În sfîrșit, prin perfecție, în genere, înțeleg, cum am spus, realitatea; adică esența fiecărui lucru, întrucît el există și lucrează într-un mod determinat, fără să se țină seama de durată. De aceea, nici un lucru particular nu poate fi numit mai perfect pentru că a perseverat mai mult timp în existență; căci durata lucrurilor nu poate fi determinată din esența lor, pentru că esența lucrurilor nu include vreun timp anumit și determinat de a exista, ci orice lucru, fie că e mai perfect, fie că e mai puțin perfect, va putea să persevereze necontenit în existența sa, prin aceeași forță cu care a început, așa încît toate lucrurile sînt egale în această privință.

DEFINIȚII

I. Numesc bine ceea ce știm sigur că ne este folositor.

II. Dimpotrivă, numesc rău ceea ce știm sigur că ne împiedică să ne bucurăm pe deplin de un bine oarecare.

(Despre acestea vezi sfîrșitul prefeței precedente).

III. Numesc întîmplătoare lucrurile particulare întrucît, considerîndu-le numai în ceea ce privește esența lor, nu găsim nimic care să le afirme cu necesitate existența sau să le-o excludă cu necesitate.

IV. Aceleași lucruri particulare le numesc posibile, întrucît, ținînd seama de cauzele de care trebuie să fie produse, nu știm dacă aceste cauze sînt sau nu determinate să le producă.

(În nota I a prop. XXXIII, P. I, n-am făcut nici o deosebire între posibil și întîmplător, pentru că acolo nu era necesar să le deosebesc riguros).

V. In cele ce urmează, voi numi afecte contrare pe acele care-i trag pe oameni în direcții diferite, deși sînt de același fel, că lăcomia și avariția, care sînt specii ale iubirii; ele nu sînt contrarii prin natură, ci întîmplător.

VI. Am arătat în notele I și II ale prop. XVIII, P. III ce numesc un afect față de un lucru viitor, prezent și trecut. Să se vadă acestea.

(Dar trebuie să se mai observe aci, că, întocmai ca în cazul spațiului, nu ne putem imagina distinct o distanță de timp decît pînă la o anumită limită; adică, după cum toate obiectele care sînt depărtate de noi cu mai mult de două sute de picioare sau a căror distanță de locul în care ne găsim o depășește pe aceea pe care ne-o imaginăm distinct, obișnuim să ni le imaginăm la egală distanță de noi, ca și cînd ar fi în același plan, tot așa și obiectele al căror timp de existență ni-l imaginăm despărțit de prezent printr-un interval mai mare decît acela pe care sîntem obișnuiți să ni-l imaginăm distinct, ni-l imaginăm cu toții la egală distanță de prezent, și le raportăm ca la același moment al timpului).

VII. Prin scop, din cauza căruia facem ceva, înțeleg pofta.

VIII. Prin virtute înțeleg același lucru ca și prin putere; cu alte cuvinte *(după prop. VII, P. III)* virtutea, întrucît se referă la om, este însăși natura sau esența sa, întrucît el are puterea de a săvîrși anumite lucruri care pot fi înțelese numai prin legile naturii sale.

AXIOMA

In natură, nici un lucru particular nu este de așa fel, încît să nu existe un alt lucru mai puternic. Insă, dacă există unul oarecare, există și un altul mai puternic, de care poate fi nimicit.

PROPOZIȚII

Propoziția I

Nimic din ceea ce are pozitiv o idee falsă nu este înlăturat de prezența adevărului, întrucît este adevăr.

DEMONSTRAȚIE: Falsitatea constă numai în lipsa cunoașterii pe care o includ ideile neadecvate *(după prop. XXX, P. II)* și ele n-au nimic pozitiv din cauza căruia sînt numite false *(după prop. XXXIII, P. II)* ci, dimpotrivă, întrucît ele se referă la dumnezeu, sînt adevărate *(după prop. XXXII, P. II)*. Deci, dacă ceea ce ideea falsă are pozitiv ar fi înlăturat prin prezența adevărului întrucît este adevăr, o idee adevărată ar fi înlăturată prin ea însăși, ceea ce *(după prop. IV, P. III)* este absurd. Deci nimic din ceea ce are pozitiv o idee falsă etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această propoziție se înțelege mai clar din cor. II al prop. XVI, P. II. Imaginea este ideea care arată mai curînd starea actuală a corpului omenesc, decît a corpului extern, desigur, nu distinct, ci confuz; de aceea se spune că sufletul greșește. Spre exemplu, cînd privim soarele, ne închipuim că este la o depărtare de noi de circa două sute de picioare — eroare în care persistăm, cît timp nu-i cunoaștem adevărata depărtare; dar cunoașterea acestei distanțe, deși înlătură eroarea, nu înlătură și imaginea, adică acea idee a soarelui care explică natura lui numai întrucît acesta afectează corpul nostru; de aceea, chiar atunci cînd cunoaștem adevărata lui depărtare, nu încetăm cîtuși de puțin să ni-l închipuim aproape de noi. Căci, așa cum am spus în nota prop. XXXV, P. II, noi nu ne închipuim că soarele este aproape din cauză că nu cunoaștem adevărata lui depărtare, ci pentru că sufletul concepe mărimea soarelui numai în măsura în care corpul este afectat de el. Tot astfel, cînd razele soarelui, căzînd pe suprafața apei, se reflectă în ochii noștri, ne închipuim că soarele ar fi în apă, deși știm unde se află în realitate. Tot astfel și celelalte închipuiri prin care sufletul este înșelat, fie că indică constituția naturală a corpului, fie o creștere ori o scădere a puterii lui de acțiune, nu sînt contrarii adevărului și nici nu pier în prezența lui. Se întîmplă chiar, cînd ne

temem fără temei de un rău, ca frica să dispară la auzul unei veşti adevărate; însă se întîmplă şi dimpotrivă, ca, atunci cînd ne temem de un rău a cărui îndeplinire este sigură, frica de asemenea să dispară la auzul unei veşti false, şi astfel închipuirile nu dispar prin prezenţa adevărului întrucît este adevăr, ci fiindcă se prezintă altele mai puternice care exclud existenţa prezentă a lucrurilor pe care ni le închipuim — cum am arătat în prop. XVII, P. II.

Propoziţia II

Noi sîntem pasivi în măsura în care sîntem o parte a naturii, care nu poate fi concepută prin sine, independent de celelalte părţi.

DEMONSTRAŢIE: Se spune că sîntem pasivi cînd se produce în noi ceva a cărui cauză sîntem numai în parte *(după def. II, P. III)*, adică *(după def. I, P. III)* ceva care nu poate fi dedus numai din legile naturii noastre. Sîntem pasivi deci întrucît sîntem o parte a naturii, care nu poate fi concepută prin sine, independent de celelalte părţi. *C.e.d.d.*

Propoziţia III

Puterea prin care omul perseverează în existenţa sa este mărginită şi infinit depăşită de puterea cauzelor externe.

DEMONSTRAŢIE: Aceasta este evident prin axioma de aci. Căci, dacă există un om, există de asemenea ceva, să-l numim A, mai puternic decît el; iar dacă A există, există de asemenea altceva, să-l numim B, mai puternic decît A el însuşi, şi aşa la infinit. Deci puterea omului este mărginită de puterea altui lucru şi este infinit depăşită de puterea cauzelor externe. *C.e.d.d.*

Propoziţia IV

Nu se poate ca omul să nu fie o parte a naturii şi să nu sufere alte schimbări decît acele care pot fi înţelese numai prin natura lui şi a căror cauză adecvată este el.

DEMONSTRAȚIE: Puterea prin care lucrurile particulare, în consecință și omul, își mențin existența, este aceeași cu puterea lui dumnezeu, adică a naturii *(după cor. prop. XXIV, P. I)* nu întrucît este infinită, ci întrucît poate fi explicată prin esența actuală omenească *(după prop. VII, P. III)*. Prin urmare puterea omului, întrucît se explică prin esența lui actuală, este o parte din puterea infinită a lui dumnezeu sau a naturii *(după prop. XXXIV, P. I)*. Aceasta în primul rînd. Apoi, dacă ar fi cu putință ca omul să nu poată suferi alte schimbări decît acele care se pot cunoaște numai prin natura lui însăși, ar urma *(după prop. IV și VI, P. III)*, că el nu poate pieri, ci că există veșnic, cu necesitate; și aceasta ar trebui să urmeze dintr-o cauză a cărei putere ar fi finită sau infinită; adică fie din însăși puterea omului, care ar fi în stare, deci, să înlăture celelalte schimbări care pot proveni din cauze externe, fie din puterea infinită a naturii, care ar conduce toate lucrurile particulare în așa fel, încît omul să nu poată suferi alte schimbări decît acele care servesc la menținerea lui. Dar, prima ipoteză *(după prop. prec. a cărei demonstrație este universală și poate fi aplicată tuturor lucrurilor particulare)* este absurdă. Prin urmare, dacă s-ar putea ca omul să nu poată suferi alte schimbări decît acele care pot fi înțelese numai prin natura lui însăși și, în consecință (așa cum am dovedit), să existe veșnic, cu necesitate, aceasta ar trebui să urmeze din puterea infinită a lui dumnezeu. În consecință *(după prop. XVI, P. I)*, din necesitatea naturii divine, întrucît considerăm că este afectată de ideea unui om, ar trebui să derive întreaga ordine a naturii întrucît este concepută sub atributele întinderii și cugetării. De aci ar rezulta *(după prop. XXI, P. I)* că omul ar fi infinit, ceea ce *(după partea I a acestei demonstrații)* este absurd. Deci este cu neputință ca omul să nu sufere alte schimbări decît acele a căror cauză adecvată este el. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă că omul este cu necesitate totdeauna supus pasiunilor și că se încadrează în ordinea naturală comună, căreia i se supune și i se adaptează după cerințele naturii.

Propoziția V

Puterea și creșterea unei pasiuni oarecare și perseverența ei de a exista nu se definesc prin puterea cu care năzuim să persèverăm de a exista, ci prin puterea cauzei externe comparată cu a noastră.

DEMONSTRAȚIE: Esența unei pasiuni nu poate fi explicată numai prin esența noastră *(după def. I și II, P. III)*, adică *(după prop. VII, P. III)* puterea unei pasiuni nu poate fi definită prin puterea prin care năzuim să perseverăm în ființa noastră, ci *(cum s-a arătat în prop. XVI, P. II)* trebuie să fie definită cu necesitate prin puterea cauzei externe comparată cu a noastră. *C.e.d.d*

Propoziția VI

Puterea unei pasiuni oarecare sau a unui afect poate depăși celelalte acțiuni ale omului sau puterea lui, în așa fel încît afectul să rămînă persistent legat de om.

DEMONSTRAȚIE: Puterea și creșterea unei pasiuni oarecare și perseverența ei de a exista se definesc prin puterea cauzei externe comparată cu a noastră *(după prop. prec.)*: și deci *(după prop. III de aci)* poate depăși puterea omului etc. *C.e.d.d.*

Propoziția VII

Un afect nu poate fi înfrînat, nici înlăturat, decît de un afect contrar mai puternic decît afectul pe care vrem să-l înfrînăm.

DEMONSTRAȚIE: Afectul, întrucît se referă la suflet, este o idee prin care sufletul afirmă puterea de existență a corpului său, mai mare sau mai mică decît a fost mai înainte *(după def. gen. a afectelor, de la sfîrșitul părții a treia)*. Deci, cînd sufletul este tulburat de un afect, este tulburat în același timp și corpul de o afecțiune care îi sporește ori îi micșorează puterea de acțiune. Apoi, această afecțiune a corpului *(după prop. V de aci)* primește de la cauza ei puterea de a persevera, care de aceea nu poate fi nici înfrînată nici înlăturată decît de o cauză corporală

(după prop. VI, P. II) care impresionează corpul cu o afecțiune contrară *(după prop. V, P. III)* și mai puternică *(după ax. de aci)*; și atunci *(după prop. XII, P. II)* sufletul va fi mișcat de ideea unei afecțiuni mai puternice și contrare celei dintîi. Cu alte cuvinte *(după def. gen. a afectelor)*, va fi mișcat de un afect mai puternic și contrar celui dintîi, care, fără îndoială, va înlătura ori va nimici pe cel dintîi și, drept urmare, afectul nu poate fi nici înlăturat nici înfrînat decît printr-un afect contrar și mai puternic. *C.e.d.d.*

COROLAR: Un afect, întrucît se referă la suflet, nu poate fi nici înfrînat nici înlăturat decît prin ideea unei afecțiuni a corpului contrară aceleia pe care o simțim și mai puternică decît ea. Căci afectul de care sîntem mișcați nu poate fi nici înfrînat, nici înlăturat decît printr-un afect mai puternic decît el și contrar *(după prop. prec.)*; adică *(după def. gen. a afectelor)* decît prin ideea unei afecțiuni a corpului mai puternică decît aceea pe care o simțim, și contrară.

Propoziția VIII

Cunoașterea binelui și a răului nu este decît afectul de bucurie sau de tristețe întrucît sîntem conștienți de el.

DEMONSTRAȚIE: Numim bine sau rău ceea ce folosește sau dăunează menținerii ființei noastre *(după def. I și II de aci)* adică *(după prop. VII, P. III)* ceea ce mărește sau micșorează puterea noastră de a lucra, sau ceea ce o ajută sau o înfrînează. Întrucît deci *(după def. bucuriei și tristeții; de văzut în nota prop. XI, P. III)* percepem că un lucru ne afectează cu bucurie sau cu tristețe, îl numim bun sau rău; și astfel cunoașterea binelui și a răului nu este decît ideea bucuriei sau a tristeții care rezultă cu necesitate din însuși afectul de bucurie sau de tristețe *(după prop. XXII, P. II)*. Iar această idee este legată de afect cum este legat sufletul de corp *(după prop. XXI, P. II)*; adică *(după cum s-a arătat în nota aceleiași propoziții)* această idee nu se deosebește în realitate de afectul însuși sau *(după def. gen. a afectelor)* de ideea unei afecțiuni a corpului decît numai prin concept. Deci această cunoaștere a binelui și a răului nu este decît afectul însuși întrucît sîntem conștienți de el. *C.e.d.d.*

Propoziția IX

Un afect a cărui cauză ne imaginăm că este actualmente prezentă este mai puternic decît dacă nu ne-am imagina-o actualmente prezentă.

DEMONSTRAȚIE: O imagine este o idee prin care sufletul consideră un lucru ca prezent *(vezi definiția ei în nota prop. XVII, P. II)*, care totuși arată mai mult starea corpului omenesc decît natura lucrului extern *(după cor. II al prop. XVI, P. II)*. Un afect este deci *(după def. gen. a afectelor)* o imagine, întrucît arată starea corpului. Iar imaginea *(după prop. XVII, P. II)* este mai intensă, cîtă vreme nu ne imaginăm nimic care să excludă existența prezentă a lucrului extern. Deci de asemenea un afect, a cărui cauză ne-o imaginăm actualmente prezentă, este mai intens sau mai puternic decît dacă nu ne-am imagina-o actualmente prezentă. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Cînd, mai sus, în prop. XVIII, P. II, am spus că sîntem impresionați cu același afect de imaginea unui lucru viitor sau trecut, ca și cînd lucrul pe care ni-l imaginăm ar fi prezent, am atras atenția în special că aceasta este adevărat întrucît avem în vedere numai imaginea lucrului însuși; căci ea este de aceeași natură, fie că ne-am imaginat sau nu lucruri prezente. Dar n-am tăgăduit că ea este slăbită, cînd considerăm prezența altor lucruri care exclud existența prezentă a lucrului viitor; ceea ce atunci am trecut cu vederea, fiindcă am hotărît să tratez despre puterile afectelor în partea aceasta.

COROLAR: Imaginea unui lucru viitor sau trecut, adică a unui lucru pe care îl considerăm legat de viitor sau de trecut, prezentul fiind exclus, este mai slabă, în aceleași împrejurări, decît imaginea unui lucru prezent; și prin urmare un afect față de un lucru viitor sau trecut va fi, în aceleași împrejurări, mai slab decît un afect față de un lucru prezent.

Propoziția X

Față de un lucru viitor pe care ni-l imaginăm că trebuie să se producă în scurt timp sîntem afectați mai intens decît dacă ne imaginăm că timpul său de existență este mult mai depărtat

de prezent; iar amintirea unui lucru pe care ni-l imaginăm că n-a trecut de mult ne afectează de asemenea mai intens decît dacă ni-l imaginăm trecut de mult.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, întrucît ne imaginăm că un lucru trebuie să se producă în scurt timp sau că n-a trecut de mult, prin chiar aceasta ne imaginăm ceva care îi exclude mai puțin prezența, decît dacă ne-am imagina timpul său de existență în viitor ca mai îndepărtat de prezent sau ca trecut de mult *(cum se înțelege de la sine)*; și astfel *(după prop. prec.)* în aceeași măsură sîntem afectați mai intens față de el. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Din însemnările făcute la def. VI de aci rezultă că față de obiectele depărtate de prezent printr-un interval de timp mai mare decît îl putem determina imaginîndu-ni-l, deși știm că sînt depărtate între ele printr-un lung interval de timp, sîntem totuși afectați într-un chip deopotrivă de slab.

Propoziția XI

Afectul față de un lucru pe care ni-l imaginăm necesar este, în aceleași împrejurări, mai intens decît față de un lucru posibil sau întîmplător, care adică nu este necesar.

DEMONSTRAȚIE: În măsură în care ne imaginăm că un lucru oarecare este necesar, în aceeași măsură îi afirmăm existența, și, dimpotrivă, îi tăgăduim existența în măsura în care nu ni-l imaginăm ca necesar *(după nota I a prop. XXXIII, P. I)* și deci *(după prop. IX de aci)* un afect față de un lucru necesar este, în aceleași împrejurări, mai intens decît unul față de un lucru care nu este necesar. *C.e.d.d.*

Propoziția XII

Afectul față de un lucru care știm că nu există în prezent și pe care ni-l imaginăm posibil este, în aceleași împrejurări, mai intens decît față de unul contingent.

DEMONSTRAȚIE: Întrucît ne imaginăm un lucru ca fiind contingent nu sîntem afectați de imaginea altui lucru care să-i confirme existența *(după def. III de aci)*, ci, dimpotrivă *(prin ipoteză)*, noi ne imaginăm unele lucruri care îi exclud existența prezentă. Iar în măsura în care ne imaginăm că lucrul este posibil în viitor, în aceeași măsură ne imaginăm unele lucruri care îi confirmă existența *(după def. IV de aci)*, cu alte cuvinte *(după prop. XVIII, P. III)* care întreține speranța sau teama; și astfel afectul față de un lucru posibil este mai viu. *C.e.d.d.*

COROLAR: Afectul față de un lucru care știm că nu există în prezent și pe care ni-l imaginăm ca fiind contingent este cu mult mai slab decît dacă ne imaginăm că ne este prezent.

DEMONSTRAȚIE: Afectul față de un lucru pe care ni-l imaginăm că există în prezent este mai intens decît dacă ni-l imaginăm în viitor *(după cor. prop. IX de aci)*, și este cu mult mai viu dacă ne imaginăm că viitorul nu este mult depărtat de prezent *(după prop. X de aci)*. Deci afectul față de un lucru al cărui timp de existență ni-l imaginăm mult depărtat de prezent este cu mult mai slab decît ni l-am imagina prezent; și totuși este mai intens *(după prop. prec.)* decît dacă ne-am imagina că același lucru este întîmplător; și astfel afectul față de un lucru întîmplător va fi cu mult mai slab decît dacă ne-am imagina că ne este prezent. *C.e.d.d.*

Propoziția XIII

Afectul față de un lucru contingent, pe care îl știm că nu există în prezent, este mai slab, în aceleași împrejurări, decît afectul față de un lucru trecut.

DEMONSTRAȚIE: Întrucît ne imaginăm un lucru ca fiind întîmplător, nu sîntem afectați de nici o imagine a unui alt lucru care să confirme existența lui *(după def. III de aci)*, ci, dimpotrivă *(prin ipoteză)*, ne imaginăm unele lucruri care îi exclud existența prezentă. Totuși, în măsura în care îl imaginăm în relație cu trecutul, în aceeași măsură se presupune că ne imaginăm ceva care îl readuce în amintire sau ceva care îi deșteaptă imaginea lui *(vezi prop. XVIII, P. II cu nota ei)*, și deci în ace-

eași măsură se întîmplă că îl privim ca și cînd ar fi prezent *(după cor. prop. XVII, P. II)*. Astfel *(după prop. IX de aci)* afectul față de un lucru contingent, pe care îl știm că în prezent nu există, este mai slab, în aceleași împrejurări, decît afectul față de un lucru trecut. *C.e.d.d.*

Propoziția XIV

Adevărata cunoaștere a binelui și a răului nu poate înfrîna nici un afect întrucît este adevărată, ci numai întrucît ea este considerată ca un afect.

DEMONSTRAȚIE: Afectul este ideea prin care sufletul afirmă o putere de a exista a corpului său mai mare sau mai mică decît înainte *(după def. gen. a afectelor)*; și astfel *(după prop. I de aci)* nu are nimic pozitiv care să poată fi înlăturat prin prezența adevărului. Prin urmare cunoașterea adecvată a binelui sau a răului nu poate înfrîna nici un afect întrucît este adevărată, ci în măsura în care această cunoaștere este un afect *(vezi prop. VIII de aci)*, mai puternic decît afectul de stăpînit, numai în această măsură *(după prop. VII de aci)* va putea să înfrîneze acel afect. *C.e.d.d.*

Propoziția XV

Dorința care se naște din cunoașterea adevărată a binelui și a răului poate fi stinsă sau înfrînată de multe alte dorințe care se nasc din afecte de care sîntem stăpîniți.

DEMONSTRAȚIE: Din cunoașterea adevărată a binelui și a răului, întrucît ea este *(după prop. VIII de aci)* un afect, se naște în mod necesar o dorință *(după def. I a afectelor)*, care este cu atît mai mare cu cît afectul din care se naște este mai mare *(după prop. XXXVII, P. III)*. Totuși, fiindcă această dorință *(prin ipoteză)* se naște din aceea că noi cunoaștem ceva cu adevărat, ea rezultă deci în noi întrucît acționăm *(după prop. I, P. III)*, și astfel trebuie să fie înțeleasă numai prin esența noastră *(după def. II, P. III)* și deci *(după prop. VII, P. III)* puterea și creșterea ei trebuie să se definească numai prin pute-

rea omului. Mai departe, dorințele care se nasc din afectele de care sîntem stăpîniți sînt cu atît mai mari, cu cît aceste afecte vor fi mai vii. Așa încît puterea și creșterea lor *(după prop. V de aci)* trebuie definite și prin puterea cauzelor externe care, dacă este comparată cu a noastră, o depășește indefinit *(după prop. III de aci)*. Prin urmare, dorințele care se nasc din afecte asemănătoare pot fi mai violente decît dorința care se naște din cunoașterea adevărată a binelui și a răului, și deci *(după prop. VII de aci)* o vor putea înfrîna sau stinge. *C.e.d.d.*

Propoziția XVI

Dorința care se naște din cunoașterea binelui și a răului, întrucît această cunoaștere privește viitorul, poate fi mai ușor înfrînată sau stinsă prin dorința lucrurilor care sînt în prezent plăcute.

DEMONSTRAȚIE: Afectul față de un lucru pe care ni-l imaginăm ca fiind viitor este mai slab decît afectul față de un lucru prezent *(după cor. prop. IX de aci)*. Iar dorința care se naște din cunoașterea adevărată a binelui și a răului, chiar dacă această cunoastere ar privi lucruri care sînt bune în prezent, poate fi stinsă sau înfrînată de o dorință oarecare îndrăzneață *(după prop. prec. a cărei demonstrație este universală)*. Deci dorința care se naște din această cunoaștere, întrucît ea privește viitorul, va putea fi mai ușor înfrînată sau stinsă etc. *C.e.d.d.*

Propoziția XVII

Dorința care se naște din cunoașterea binelui și a răului, întrucît se referă la lucruri contingente, poate fi cu mult mai ușor înfrînată de dorința lucrurilor care sînt prezente.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție se demonstrează, ca și cea precedentă, după cor. prop. XII de aci.

NOTĂ: Prin acestea cred că am arătat cauza pentru care oamenii sînt mai mișcați de părere decît de adevărata rațiune și de ce cunoașterea adevărată a binelui și a răului deșteaptă

emoții ale sufletului și cedează adesea oricărui fel de poftă senzuală. De unde acest cuvînt al poetului: „Le văd pe cele mai bune și le aprob, dar le fac pe cele mai rele"[1]. Ceea ce pare că a gîndit și Ecleziastul[2] cînd a zis: „Cine își mărește știința își mărește durerea" Iar acestea nu le spun cu scopul de a conchide de aci că este mai de dorit să fii ignorant decît să știi, sau că nu este nici o diferență între un prost și un deștept în ce privește stăpînirea afectelor, ci pentru că este necesar să cunoaștem atît slăbiciunea, cît și tăria naturii noastre ca să putem determina ce poate și ce nu poate rațiunea în potolirea afectelor; și am spus că în această parte mă voi ocupa numai de slăbiciunea omenească. Căci m-am hotărît să mă ocup aparte de puterea rațiunii asupra afectelor.

Propoziția XVIII

Dorința care se naște din bucurie este, în aceleași împrejurări, mai puternică decît dorința care se naște din tristețe.

DEMONSTRAȚIE: Dorința este însăși esența omului *(după def. I a afectelor)*, adică *(după prop. VII, P. III)* o sforțare prin care omul năzuiește să-și mențină existența. De aceea, dorința care se naște din bucurie este ajutată sau sporită prin însuși afectul bucuriei *(după def. bucuriei; de văzut în nota prop. XI, P. III)*; pe cînd dorința care se naște din tristețe este micșorată sau înfrînată de însuși afectul tristeții *(după aceeași notă)*. De aceea, puterea dorinței care se naște din bucurie trebuie să fie definită, în același timp, și prin puterea omului și prin puterea cauzei externe, pe cînd puterea dorinței care se naște din tristețe trebuie să fie definită numai prin puterea omului. Prin urmare, cea dintîi este mai puternică. *C.e.d.d.*

NOTĂ: În aceste puține cuvinte am explicat cauzele neputinței și nestatorniciei omenești și de ce oamenii nu respectă învățămintele rațiunii. Mai rămîne să arăt ce prescrie rațiunea, ce afecte sînt potrivite cu normele rațiunii omenești și care dintre ele le sînt potrivnice. Dar, înainte de a începe demonstrarea

[1] *Ovidiu*, loc. cit.
[2] *Ecleziastul*, 1, 18.

acestor lucruri după metoda geometrică mai dezvoltată pe care o folosim, vreau să arăt, mai întîi, pe scurt, în ce constau înseşi poruncile raţiunii, ca să se înţeleagă mai uşor de către oricine ceea ce gîndesc. Deoarece raţiunea nu porunceşte nimic contrar naturii, înseamnă că ea porunceşte ca fiecare să se iubească pe sine, să caute folosul său, adică ceea ce-i este cu adevărat folositor, să dorească tot ce-l duce cu adevărat pe om la o mai mare desăvîrşire şi, în mod absolut, ca fiecare să năzuiască, pe cît îi stă în putinţă, să-şi menţină existenţa. Aceasta este, cu necesitate, tot atît de adevărat, pe cît este de adevărat că totul este mai mare decît o parte a lui *(vezi prop. IV, P. III)*. Apoi, pentru că virtutea *(după def. VIII de aci)* nu înseamnă decît a lucra după legile naturii proprii, şi pentru că nimeni nu năzuieşte să-şi menţină existenţa *(după prop. VII, P. III)* decît în virtutea legilor naturii sale proprii, urmează: *întîi,* că baza virtuţii este însăşi năzuinţa de a-şi menţine existenţa proprie şi că fericirea constă în putinţa omului de a-şi menţine existenţa. *În al doilea rînd,* rezultă că virtutea este de dorit pentru ea însăşi şi că ea este pentru noi lucrul cel mai preţios şi cel mai folositor, pe care de aceea trebuie să-l dorim. În sfîrşit, *în al treilea rînd,* rezultă că acei care se sinucid au un suflet neputincios şi sînt cu desăvîrşire învinşi de cauze externe potrivnice naturii lor. Afară de aceasta, din postulatul IV al părţii a doua, rezultă că, pentru a ne menţine existenţa, noi nu putem niciodată să ne lipsim de tot ce se află în afara noastră şi nu putem trăi fără să avem legătură cu lucrurile externe. Dacă, pe lîngă aceasta, ne referim la sufletul nostru, intelectul nostru ar fi cu siguranţă mai puţin desăvîrşit, dacă sufletul ar fi singur şi nu s-ar cunoaşte decît pe sine însuşi. Prin urmare, în afara noastră există destule lucruri care ne sînt folositoare şi care de aceea sînt de dorit. Dintre acestea, nu se poate închipui nici unul care să poată fi mai preţios decît acele care se potrivesc pe deplin cu natura noastră. În adevăr, de exemplu, dacă se unesc doi indivizi care au cu totul aceeaşi natură, ei vor alcătui un individ de două ori mai puternic decît fiecare în parte. Aşadar, omului nimic nu-i este mai folositor decît omul. Oamenii, vreau să spun, nu pot dori nimic care să fie mai de preţ pentru menţinerea existenţei lor, decît ca toţi să se potrivească, în toate, în aşa fel, încît sufletele şi corpurile tuturor să fie ca un singur suflet şi un singur corp şi, cu toţii împreună, pe cît este posibil, să se silească să-şi menţină existenţa şi, cu

toţii împreună, să caute ceea ce este folositor tuturor. De unde rezultă că oamenii pe care îi conduce raţiunea, cu alte cuvinte oamenii care caută folosul propriu conduşi de raţiune, nu doresc pentru ei nimic din ceea ce n-ar dori şi pentru ceilalţi oameni, şi astfel ei sînt drepţi, de bună-credinţă şi cinstiţi.

Acestea sînt poruncile raţiunii, pe care mi-am propus să le expun aci pe scurt, înainte de a începe să le demonstrez în ordine, mai pe larg. Am făcut aceasta pentru ca, dacă este posibil, să atrag atenţia celor care cred că acest principiu, adică acela că fiecare năzuieşte să caute folosul propriu, iar sta la baza imoralităţii şi nu a virtuţii şi a moralităţii. După ce deci am arătat, pe scurt, că lucrurile stau dimpotrivă, voi demonstra aceasta pe aceeaşi cale pe care am urmat-o pînă acum.

Propoziţia XIX

Fiecare poftește sau evită cu necesitate, după legile naturii sale, ceea ce socotește că este bun sau rău.

DEMONSTRAŢIE: Cunoaşterea binelui şi a răului este *(după prop. VIII de aci)* însuşi afectul de bucurie sau de tristeţe, întrucît sîntem conştienţi de el; şi deci *(după prop. XXVIII, P. III)* fiecare poftește cu necesitate ceea ce socotește că este bine şi, dimpotrivă, evită ceea ce socotește că este rău. Dar această poftă nu este decît însăşi esenţa sau natura omului *(după definiţia dorinţei; de văzut în nota prop. IX, P. III şi def. I a afectelor)*. Deci fiecare poftește sau evită cu necesitate numai după legile naturii sale etc. *C.e.d.d.*

Propoziţia XX

Cu cît cineva se silește mai mult să caute folosul propriu, adică să-şi menţină fiinţa, şi cu cît izbutește să facă aceasta mai bine, cu atît este mai înzestrat cu virtute; dimpotrivă, cu cît cineva îşi neglijează folosul propriu, adică menţinerea fiinţei sale, cu atît este mai neputincios.

DEMONSTRAŢIE: Virtutea este însăşi puterea omului, care se defineşte numai prin esenţa omului *(după def. VIII de aci)*,

adică *(după prop. VII, P. III)* aceea care se definește numai prin năzuința omului de a persista în existența sa. Cu cît deci ne silim mai mult să ne menținem ființa noastră, și cu cît putem mai mult, cu atît mai mult sîntem înzestrați cu virtute și deci *(după prop. IV și VI, P. III)*, în măsura în care cineva nesocotește menținerea existenței sale, în aceeași măsură el este neputincios. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Nimeni deci nu nesocotește să poftească ceea ce îi este folositor sau să-și mențină existența decît dacă e învins de cauze externe și contrare naturii sale. Cu alte cuvinte, numai cînd cineva este constrîns de cauze externe, și nu de necesitatea propriei sale naturi, respinge alimentele sau se sinucide, ceea ce se poate face în multe feluri. Într-adevăr, cineva se sinucide constrîns de un altul care-l face să întoarcă mîna în care avea din întîmplare o spadă și-l silește s-o îndrepte spre inima sa; sau fiindcă este constrîns printr-un ordin al tiranului, ca Seneca[1], să-și deschidă vinele, adică el dorește să înlăture printr-un rău mai mic unul mai mare; sau, în sfîrșit, pentru că motive exterioare necunoscute îi dispun așa fel imaginația și-i afectează așa fel corpul încît ia o altă natură, contrară celei de mai înainte, a cărei idee nu poate fi dată în suflet *(după prop. X, P. III)*. Dar ca omul să năzuiască din necesitatea naturii sale să nu existe, sau să se schimbe în altă formă, este tot atît de imposibil cît este de imposibil ca cineva să facă ceva din nimic, după cum oricine poate vedea cu puțină chibzuială.

Propoziția XXI

Nimeni nu poate dori să fie fericit, să lucreze bine și să trăiască bine, fără să dorească, în același timp, să existe, să lucreze și să trăiască, adică să existe actual.

DEMONSTRAȚIE: Demonstrația acestei propoziții sau mai curînd lucrul el însuși este evident prin sine și, de asemenea,

[1] Filozof stoic roman (4—65 e.n.), educatorul lui Nero, care l-a silit să se sinucidă.

prin definiția dorinței. Căci dorința *(după def. I a afectelor)* de a trăi fericit sau, cu alte cuvinte, de a lucra etc., este de fapt esența însăși a omului, adică *(după prop. VII, P. III)* năzuința prin care oricine se silește să-și mențină existența. Deci nimeni nu poate dori etc. *C.e.d.d.*

Propoziția XXII

Nu se poate concepe nici o virtute care să fie anterioară acesteia (adică năzuinței de a-și menține existența).

DEMONSTRAȚIE: Năzuința de a se menține pe sine este însăși esența lucrului *(după prop. VII, P. III)*. Dacă deci s-ar putea concepe o virtute anterioară acesteia, adică acestei năzuințe, atunci s-ar concepe *(după def. VIII de aci)* esența unui lucru ca anterioară ei însăși, ceea ce *(cum se înțelege de la sine)* este absurd. Deci nici o virtute etc. *C.e.d.d.*

COROLAR: Năzuința de a ne menține existența este întîia și singura bază a virtuții, căci nu se poate concepe nici un principiu anterior acestei năzuințe *(după prop. prec.)* și fără ea *(după prop. XXI, P. IV)* nu se poate concepe nici o virtute.

Propoziția XXIII

Omul, întrucît este determinat să facă ceva fiindcă are idei neadecvate, nu se poate spune în mod absolut că lucrează din virtute, ci[1] *numai întrucît este determinat de ceea ce înțelege.*

DEMONSTRAȚIE: În măsura în care omul este determinat să lucreze fiindcă are idei neadecvate, în aceeași măsură *(după prop. I, P. III)* el este pasiv, adică *(după def. I și II, P. III)* face ceva care nu poate fi înțeles numai prin esența lui, cu alte cuvinte *(după def. VIII de aci)* care nu rezultă din virtutea lui. Dar în măsura în care e determinat să facă ceva fiindcă înțelege, în aceeași măsură *(după aceeași prop. I, P. III)* lucrează, adică

[1] Completează: „aceasta se poate spune".

(după def. II, P. III) face ceva care se înțelege numai prin esența sa, sau *(după def. VIII de aci)* ceea ce rezultă adecvat din virtutea sa. *C.e.d.d.*

Propoziția XXIV

A lucra în mod absolut din virtute nu este, în ce ne privește, decît a lucra, a trăi și a se menține (acestea trei însemnează același lucru) sub conducerea rațiunii, pe temeiul căutării folosului propriu[1].

DEMONSTRAȚIE: A lucra în mod absolut din virtute nu este decît *(după def. VIII de aci)* a lucra după legile propriei sale naturi. Dar noi numai într-atît sîntem activi, întrucît cunoaștem *(după prop. III, P. III)*. Deci a lucra din virtute nu este în noi decît a lucra, a trăi și a-și menține existența sub conducerea rațiunii, adică *(după cor. prop. XXII de aci)* pe temeiul căutării folosului propriu. *C.e.d.d.*

Propoziția XXV

Nimeni nu năzuiește să-și mențină existența sa proprie din cauza altui lucru.

DEMONSTRAȚIE: Năzuința prin care orice lucru tinde să-și mențină ființa sa se definește numai prin esența lucrului însuși *(după prop. VII, P. III)*; și numai din aceasta, nu însă din esența altui lucru, rezultă cu necesitate *(după prop. VI, P. III)* că oricine năzuiește să-și mențină ființa proprie. Această propoziție mai este evidentă din cor. prop. XXII de aci. Căci, dacă omul ar năzui să-și mențină ființa din cauza altui lucru, atunci acel lucru ar fi primul fundament al virtuții *(cum se înțelege de la sine)* — ceea ce *(după corolarul citat mai sus)* este absurd. Deci nimeni nu năzuiește etc. *C.e.d.d.*

[1] In nota prop. XVIII, P. IV, s-a arătat că adevăratul folos propriu se poate obține numai atunci cînd oamenii caută ceea ce este folositor tuturor și nu doresc nimic pentru ei din ceea ce n-ar dori și pentru ceilalți (vezi și corolarele I și II ale prop. XXXV de aci).

Propoziția XXVI

Tot ce năzuim din rațiune nu este decît de a cunoaște. Iar sufletul, întrucît se folosește de rațiune, nu socotește că-i este folositor decît ceea ce duce la cunoaștere.

DEMONSTRAȚIE: Năzuința de a se menține nu este decît esența lucrului însuși *(după prop. VII, P. III)*, care, întrucît există ca atare, se concepe că are puterea de a persista în existență *(după prop. VI, P. III)* și de a face ceea ce rezultă cu necesitate din natura sa dată *(vezi def. poftei în nota prop. IX, P. III)*. Iar esența rațiunii nu este decît sufletul nostru întrucît cunoaște clar și distinct *(vezi def. lui în nota II la prop. XL, P. II)*. Deci *(după prop. XL, P. II)* tot ce năzuim din rațiune nu e decît de a cunoaște. Apoi, fiindcă năzuința aceasta a sufletului prin care, întrucît rațonează, tinde să-și mențină existența, nu este decît de a cunoaște *(după prima parte a acestei demonstrații)*, urmează că această năzuință de a cunoaște este *(după cor. prop. XXII de aci)* primul și unicul fundament al virtuții; iar noi nu năzuim să cunoaștem lucrurile pentru vreun scop *(după prop. XXV de aci)*, ci, dimpotrivă, sufletul, întrucît rațonează, nu va putea să conceapă ceva bun pentru el decît ceea ce îl duce la cunoaștere *(după def. I de aci)*. *C.e.d.d.*

Propoziția XXVII

Nimic nu știm sigur că este bun sau rău decît ceea ce ne duce cu adevărat la cunoaștere sau ceea ce ne poate împiedica să cunoaștem.

DEMONSTRAȚIE: Sufletul, întrucît rațonează, nu dorește decît să cunoască și nu socotește că-i este de folos altceva decît ceea ce îl duce la cunoaștere *(după prop. prec.)*. Dar sufletul *(după prop. XLI și XLIII, P. II, a cărei notă să se vadă de asemenea)* nu are siguranța lucrurilor decît în măsura în care are idei adecvate, sau *(ceea ce după nota II a prop. XL, P. II este același lucru)* în măsura în care rațonează. Deci nimic nu știm sigur că este bun decît ceea ce ne duce cu adevărat la cunoaștere; și, dimpotrivă, nimic nu știm sigur că este rău decît ceea ce ne poate împiedica să cunoaștem. *C.e.d.d.*

Propoziția XXVIII

Binele cel mai mare al sufletului este cunoașterea lui dumnezeu, iar virtutea cea mai mare a sufletului este să-l cunoască pe dumnezeu[1].

DEMONSTRAȚIE: Lucrul cel mai înalt pe care sufletul îl poate cunoaște este dumnezeu, adică *(după def. VI, P. I)* ființa absolut infinită și fără de care *(după prop. XV, P. I)* nimic nu poate nici să existe, nici să fie conceput; și deci *(după prop. XXVI și XXVII de aci)* lucrul cel mai folositor sufletului sau *(după def. I de aci)* binele suprem este cunoașterea lui dumnezeu. Apoi, sufletul lucrează numai în măsura în care cunoaște *(după prop. I și III, P. III)* și în această măsură *(după prop. XXIII de aci)* se poate spune în mod absolut că lucrează din virtute. Deci a cunoaște este virtutea absolută a sufletului. Dar lucrul cel mai înalt pe care sufletul îl poate cunoaște este dumnezeu *(cum am și demonstrat)*. Deci virtutea cea mai mare a sufletului este a-l cunoaște sau a-l înțelege pe dumnezeu. *C.e.d.d.*

Propoziția XXIX

Un lucru particular oarecare, a cărui natură este în totul diferită de a noastră, nu poate nici să ajute, nici să înfrîneze puterea noastră de a acționa, și în mod absolut nici un lucru nu poate fi bun sau rău pentru noi dacă nu avem ceva comun cu el.

DEMONSTRAȚIE: Puterea oricărui lucru particular și deci *(după cor. prop. X, P. II)* puterea omului, prin care el există și acționează, nu este determinată decît de alt lucru particular *(după prop. XXVIII, P. I)*, a cărui natură *(după prop. VI, P. II)* trebuie să fie înțeleasă prin același atribut prin care este concepută natura omenească. Deci puterea noastră de a acționa, oricum am concepe-o, poate fi determinată, și deci ajutată sau înfrînată prin puterea altui lucru particular care are ceva comun cu noi, și nu prin puterea unui lucru a cărui natură este cu totul diferită de a noastră. Și fiindcă numim bine sau rău ceea ce este

[1] Binele suprem, în ce privește sufletul, este pentru Spinoza cunoașterea lui dumnezeu, adică a naturii sau, cu alte cuvinte, știința.

cauză de bucurie sau tristețe *(după prop. VIII de aci)*, adică *(după nota prop. XL, P. III)* ceea ce mărește sau micșorează, ajută sau înfrînează puterea noastră de a acționa, urmează că un lucru a cărui natură este cu totul diferită de a noastră nu poate fi pentru noi nici bun, nici rău. *C.e.d.d.*

Propoziția XXX

Nimic nu poate fi rău prin ceea ce are comun cu natura noastră, ci în măsura în care este rău pentru noi, în aceeași măsură ne este contrar.

DEMONSTRAȚIE: Numim rău ceea ce este cauză de tristețe *(după prop. VIII de aci)*, adică *(după def. ei, de văzut în nota prop. XI, P. III)* ceea ce micșorează sau înfrînează puterea noastră de a lucra. Dacă deci un lucru ar fi rău pentru noi prin aceea ce are comun cu noi, acest lucru ar putea să micșoreze sau să înfrîneze tocmai ceea ce are comun cu noi — ceea ce *(după prop. IV, P. III)* este absurd. Deci nimic nu poate fi rău pentru noi prin ceea ce are comun cu noi, ci, dimpotrivă, în măsura în care este rău, adică *(cum am arătat mai sus)* în măsura în care poate micșora sau înfrîna puterea noastră de a acționa, în aceeași măsură *(după prop. V, P. III)* ne este contrar. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXI

În măsura în care un lucru oarecare se potrivește cu natura noastră, în aceeași măsură el este în mod necesar bun.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, întrucît un lucru se potrivește naturii noastre, nu poate fi rău *(după prop. prec.)*. Deci el va fi în mod necesar sau bun sau indiferent. Dacă presupunem aceasta, anume că nu este nici bun, nici rău, în acest caz *(după def. I de aci)* nu va rezulta nimic din natura sa care să slujească la menținerea naturii noastre, cu alte cuvinte *(după ipoteză)* care să slujească la menținerea naturii lucrului însuși. Dar aceasta este absurd *(după prop. VI, P. III)*. Deci, întrucît se potrivește naturii noastre, el va fi cu necesitate bun. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă că cu cît un lucru se potrivește mai mult cu natura noastră, cu atît ne este mai folositor sau mai bun; și invers, cu atît un lucru ne este mai folositor, cu cît se potrivește mai mult cu natura noastră. Căci, întrucît el nu se potrivește cu natura noastră, va fi cu necesitate diferit de natura noastră sau îi va fi contrar. De va fi diferit, atunci *(după prop. XXIX de aci)* nu va putea fi nici bun, nici rău; iar de va fi contrar, va fi de asemenea contrar acelei naturi care se potrivește cu natura noastră, adică *(după prop. prec.)* contrar bunului, adică rău. Nimic deci nu poate fi bun decît întrucît se potrivește naturii noastre; și astfel, cu cît un lucru se potrivește mai mult cu natura noastră, cu atît este mai folositor, și invers. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXII

În măsura în care oamenii sînt stăpîniți de pasiuni, în aceeași măsură nu se poate spune că se potrivesc prin natura lor.

DEMONSTRAȚIE: Acele lucruri despre care se spune că se potrivesc prin natura lor se înțelege că se potrivesc prin putere *(după prop. VIII, P. III)*; nu însă prin neputință sau prin negație și deci *(vezi nota prop. III, P. III)* de asemenea nici prin pasiune. De aceea, întrucît sînt stăpîniți de pasiuni, nu se poate spune că oamenii se potrivesc prin natura lor. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Lucrul acesta este evident și de la sine. Căci cine spune că albul și negrul se potrivesc numai prin aceea că nici unul, nici altul nu este roșu afirmă în mod absolut că albul și negrul nu se potrivesc prin nimic. De asemenea, dacă cineva spune că piatra și omul se potrivesc numai prin aceea că sînt lucruri la fel de mărginite, neputincioase sau că nu există prin necesitatea naturii lor sau că, în sfîrșit, sînt infinit depășite de puterea cauzelor externe, este ca și cînd ar afirma în general că piatra și omul nu se potrivesc prin nimic. Căci lucrurile care se potrivesc numai prin o negație, adică prin ceea ce nu au, nu se potrivesc în realitate prin nimic.

Propoziția XXXIII

Oamenii se pot deosebi prin natura lor, întrucît sînt frămîntați de afecte care sînt pasiuni; și în aceeași măsură unul și același om este schimbător și nestatornic.

DEMONSTRAȚIE: Natura sau esența afectelor nu se poate explica numai prin esența și natura noastră *(după def. I și II, P. III)*; ci ea trebuie definită prin puterea, adică *(după prop. VII, P. III)* prin natura cauzelor externe, comparată cu a noastră. De unde rezultă că există tot atîtea specii din fiecare afect, cîte specii de obiecte de care sîntem afectați *(vezi prop. LVI, P. III)*, și că oamenii sînt afectați în chipuri diferite de unul și același obiect *(vezi prop. LI, P. III)*, și în această măsură se deosebesc prin natură. În sfîrșit, mai rezultă că unul și același om *(după aceeași prop. LI, P. III)* este afectat în chipuri diferite de același obiect și că în această măsură este schimbător etc. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXIV

În măsura în care oamenii sînt frămîntați de pasiuni, ei pot fi potrivnici unii altora.

DEMONSTRAȚIE: Un om, bunăoară Petru, poate fi cauza că Pavel se întristează, pentru că el are ceva asemănător cu un lucru pe care-l urăște *(după prop. XVI, P. III)*; sau pentru că Petru este singur stăpîn pe un lucru pe care-l iubește și Pavel *(vezi prop. XVI, P. III cu nota ei)*; sau din alte cauze *(a se vedea principalele în nota prop. LV, P. III)*; de aci se mai întîmplă *(după def. VII a afectelor)* că Pavel îl urăște pe Petru; și prin urmare se întîmplă lesne *(după prop. XL, P. III, cu nota ei)* ca Petru să-l urască la rîndul său pe Pavel, și astfel *(după prop. XXXIX, P. III)* să caute a-și face rău unul altuia, adică *(după prop. XXX de aci)* să fie potrivnici unul altuia. Însă un afect de tristețe este totdeauna o pasiune *(după prop. LIX, P. III)*. Așadar oamenii, în măsura în care sînt stăpîniți de afecte care sînt pasiuni, pot fi potrivnici unii altora. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Am spus că Pavel îl urăşte pe Petru pentru că îşi imaginează că Petru stăpîneşte ceea ce iubeşte şi Pavel. De unde pare să rezulte, mai întîi, că aceştia doi, prin aceea că iubesc acelaşi lucru şi deci prin aceea că naturile lor se potrivesc, îşi dăunează unul altuia. Dacă este adevărat aceasta, sînt false prop. XXX şi XXXI de aci. Dar, dacă vrem să judecăm lucrurile temeinic, vom vedea că toate acestea se împacă în întregime. Căci aceştia doi nu sînt supărători unul altuia, în măsura în care se potrivesc prin natură, adică în măsura în care amîndoi iubesc acelaşi lucru, ci în măsura în care ei diferă unul de altul. Căci, în măsura în care ambii iubesc acelaşi lucru, prin chiar aceasta iubirea şi a unuia şi a celuilalt este întreţinută *(după prop. XXXI, P. III)*, adică *(după def. VI a afectelor)* prin chiar aceasta este întreţinută bucuria unuia şi a celuilalt. De aceea este departe ca ei să-şi fie reciproc supărători în măsura în care iubesc acelaşi lucru şi se potrivesc prin natură. Dar cauza acestui fapt, cum am spus, nu este decît că se presupune că ei diferă prin natură. Căci presupunem că Petru are ideea unui lucru iubit pe care îl are în stăpînire, iar Pavel, dimpotrivă, ideea lucrului iubit pe care l-a pierdut. De aci rezultă că unul este afectat de tristeţe, iar celălalt de bucurie, şi în această măsură ei sînt potrivnici unul altuia. În felul acesta putem arăta uşor că celelalte cauze de ură atîrnă numai de aceea că oamenii diferă prin natură şi nu fiindcă ei se potrivesc.

Propoziţia XXXV

Numai în măsura în care oamenii trăiesc conduşi de raţiune, se potrivesc totdeauna cu necesitate prin natură.

DEMONSTRAŢIE: În măsura în care oamenii sînt zbuciumaţi de afecte care sînt pasiuni, ei pot fi diferiţi prin natură *(după prop. XXXIII de aci)* şi potrivnici unii altora *(după prop. prec.)*. Dar se poate spune că oamenii sînt activi numai în măsura în care trăiesc conduşi de raţiune *(după prop. III, P. III)*; şi astfel, tot ce rezultă din natura omenească, întrucît este definită prin raţiune, trebuie *(după def. II, P. III)* să fie cunoscut numai prin natura umană, ca prin cauza sa cea mai apropiată. Însă, fiindcă fiecare poftеşte potrivit cu legile naturii sale ceea

ce socotește că este bun și năzuiește să înlăture ceea ce consideră că este rău *(după prop. XIX de aci)*; și fiindcă, apoi ceea ce noi socotim, după porunca rațiunii, că este bun sau rău este cu necesitate bun sau rău *(după prop. XLI, P. III)*, oamenii numai în măsura în care trăiesc conduși de rațiune fac cu necesitate ceea ce este bun pentru natura omenească, și, prin urmare, pentru orice om, adică *(după cor. prop. XXXI de aci)* ceea ce se potrivește cu natura oricărui om. Deci oamenii se potrivesc de asemenea cu necesitate totdeauna între ei, în măsura în care trăiesc conduși de rațiune. *C.e.d.d.*

COROLARUL I: Nu există nici un lucru particular în natură care să fie mai folositor omului decît omul care trăiește condus de rațiune. Căci omului îi este de cel mai mare folos ceea ce se potrivește cel mai mult cu natura sa *(după cor. prop. XXXI de aci)*, adică *(cum se înțelege de la sine)* omul. Dar omul lucrează în mod absolut după legile naturii sale, cînd trăiește condus de rațiune *(după def. II, P. III)*, și numai în această măsură se potrivește totdeauna cu necesitate cu natura altui om *(după prop. prec.)*. Deci printre lucrurile particulare nu există nimic mai folositor omului decît omul. *C.e.d.d.*

COROLARUL II: Cînd fiecare om caută ceea ce-i este folositor, atunci oamenii își sînt de cel mai mare folos unii altora. Căci cu cît mai mult caută fiecare ceea ce îi este folositor și năzuiește să se mențină, cu atît mai mult este înzestrat cu virtute *(după prop. XX de aci)* sau, ceea ce este același lucru *(după def. VIII de aci)*, cu atît mai mare este puterea cu care este înzestrat ca să lucreze după legile naturii sale, adică *(după prop. III, P. III)* să trăiască condus de rațiune. Dar oamenii atunci se potrivesc cel mai mult prin natură, cînd trăiesc conduși de rațiune *(după prop. prec.)*. Deci *(după cor. prec.)* atunci oamenii își vor fi de cel mai mare folos unii altora, cînd fiecare își va căuta cît mai mult ceea ce-i este de folos. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Ceea ce am arătat mai sus este întărit și de experiența de fiecare zi, prin dovezi atît de multe și de grăitoare, încît aproape toată lumea spune: omul este pentru om un dum-

nezeu[1]. Dar se întîmplă rar ca oamenii să trăiască sub conducerea raţiunii; cu ei însă lucrurile stau în aşa fel, încît de cele mai multe ori, sînt invidioşi şi-şi fac rău unul altuia. Cu toate acestea, ei nu pot să trăiască izolaţi, aşa că cei mai mulţi socotesc foarte potrivită definiţia că omul este un animal social. În adevăr, lucrurile stau în aşa fel, încît din viaţa comună a oamenilor izvorăsc mult mai multe foloase decît daune. Pot să-şi bată joc cît or vrea satiricii de cele omeneşti, teologii pot să le blesteme, iar melancolicii să laude cît or putea viaţa lipsită de cultură şi sălbatică, să-i dispreţuiască pe oameni şi să admire dobitoacele, căci oamenii tot vor şti din experienţă că ei pot să cîştige cele de trebuinţă mult mai uşor dacă se ajută reciproc; şi că nu se pot feri de primejdiile care îi ameninţă din toate părţile, decît dacă îşi unesc puterile. Nu mai vorbesc de faptul că este mult mai preţios şi mult mai vrednic de cunoaşterea noastră să cercetăm faptele oamenilor decît pe ale dobitoacelor. Dar despre aceasta voi vorbi mai amănunţit în altă parte[2].

Propoziţia XXXVI

Binele suprem al celor care practică virtutea este comun tuturora şi toţi se pot bucura de el în aceeaşi măsură.

DEMONSTRAŢIE: A acţiona din virtute este a acţiona sub conducerea raţiunii *(după prop. XXIV de aci)*, şi tot ce năzuim să facem conduşi de raţiune este de a cunoaşte *(după prop. XXVI de aci)*. Aşa încît *(după prop. XXVIII de aci)* binele suprem al celor care practică virtutea este să-l cunoască pe dumnezeu, cu alte cuvinte *(după prop. XLVII, P. III şi nota ei)* un bine care este comun tuturor oamenilor şi de care se pot bucura toţi oamenii deopotrivă, întrucît sînt de aceeaşi natură. *C.e.d.d.*

---

[1] În scrierile lui Spinoza, nu s-a găsit tratarea „amănunţită" a problemei superiorităţii omului faţă de animale. Ca şi *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, multe din lucrările lui au rămas neisprăvite, datorită morţii sale premature.

[2] Substanţa fiind unica realitate existentă, iar omul unul din modurile sale, urmează că oamenii care au ajuns la cunoaşterea lor adevărată şi care trăiesc conduşi de raţiune vor recunoaşte că toţi sînt una şi aceeaşi substanţă şi că viaţa socială şi ajutorul reciproc este cea mai înţeleaptă şi mai folositoare formă de viaţă pentru ei. Această maximă a fost reluată şi dezvoltată de Ludwig Feuerbach (vezi Colecţia „Texte filozofice", *Feuerbach*, Buc., E.S.P.L.S., 1954, p. 163).

NOTĂ: Dacă cineva întreabă: ce s-ar întîmpla în cazul cînd binele suprem al acelora care practică virtutea n-ar fi comun tuturor? În acest caz n-ar rezulta, ca mai sus *(vezi prop. XXXIV de aci)*, că oamenii care trăiesc conduși de rațiune, adică *(după prop. XXXV de aci)* oamenii, întrucît se potrivesc prin natura lor, sînt contrarii unii altora? Acestuia să i se răspundă că nu din accident, ci din însăși natura rațiunii rezultă că binele suprem al oamenilor este comun tuturor, iar aceasta pentru că se deduce din esența însăși a omului, întrucît se definește prin rațiune; și fiindcă omul n-ar putea nici să existe, nici să fie conceput, dacă n-ar avea puterea de a se bucura de acest bine suprem. Căci *(după prop. XLVII, P. II)* ține de esența sufletului omenesc să aibă cunoașterea adecvată a esenței eterne și infinite a lui dumnezeu.

Propoziția XXXVII

Binele pe care, și-l dorește oricine practică virtutea îl dorește și pentru ceilalți oameni, și cu atît mai mult, cu cît va avea o cunoaștere mai mare a lui dumnezeu[1].

DEMONSTRAȚIE: Oamenii, întrucît trăiesc conduși de rațiune, sînt pentru oameni foarte folositori *(după cor. I al prop. XXXV de aci)*. Așa încît *(după prop. XIX de aci)* noi năzuim sub conducerea rațiunii, cu necesitate, să facem ca oamenii să trăiască sub conducerea rațiunii. Dar binele pe care și-l dorește oricine care trăiește după porunca rațiunii, adică *(după prop. XXIV de aci)* cine practică virtutea, este de a cunoaște *(după prop. XXVI de aci)*. Deci binele pe care și-l dorește oricine practică virtutea îl dorește și celorlalți oameni. Apoi, dorința, întrucît se referă la suflet, este însăși esența sufletului *(după def. I a afectelor)*. Însă esența sufletului constă în cunoaștere *(după prop. XI, P. II)*, care include cunoașterea lui dumnezeu *(după prop. XLVII, P. II)* și fără de care *(după prop. XV, P. I)* nu poate nici să existe, nici să fie conceput. Așa încît, cu cît esența

[1] Adică cu cît vor cunoaște mai bine adevărul că toți sînt una și aceeași substanță (dumnezeu) în diferite înfățișări. De aci va urma că omul care a ajuns la această cunoaștere își va elibera sufletul din robia pasiunilor (prin știință) și va ajunge la „iubirea intelectuală a lui dumnezeu" adică a substanței și, implicit, a oamenilor, care nu sînt altceva decît această substanță în diferitele ei forme de înfățișare (vezi despre acestea, mai departe, partea V).

sufletului include o mai mare cunoaștere a lui dumnezeu, cu atît mai mare va fi și dorința prin care acel care practică virtutea dorește altora binele pe care și-l dorește. *C.e.d.d.*

ALTĂ DEMONSTRAȚIE: Binele pe care omul și-l dorește și-l iubește, îl va iubi, cu atît mai statornic, cu cît va vedea că și alții iubesc același bine *(după prop. XXXI, P. III)*; și astfel *(după cor. aceleiași prop.)* va năzui ca și ceilalți să iubească același bine. Dar fiindcă acest bine *(după prop. prec.)* le este comun tuturor și pentru că toți se pot bucura de el, el va năzui deci *(din același motiv)* ca toți să se bucure de el, și *(după prop. XXXVII, P. III)* cu atît mai mult, cu cît se bucură mai mult de acest bine. *C.e.d.d.*

NOTA I: Cine năzuiește numai din afect ca alții să iubească ceea ce iubește el și ca ceilalți să trăiască după mintea lui lucrează numai din pornire, și de aceea este odios, îndeosebi acelora cărora le plac altele și care de aceea năzuiesc și ei, din același impuls, ca ceilalți să trăiască, dimpotrivă, după mintea lor. Apoi, fiindcă binele suprem pe care oamenii îl doresc din afect este adesea așa fel încît numai un singur om poate fi stăpîn pe el, rezultă că acei care iubesc nu sînt de acord cu ei înșiși în sufletul lor și că, în timp ce le place să povestească și să laude lucrul pe care îl iubesc, se tem că sînt crezuți. Dar cine năzuiește să-i conducă pe ceilalți prin rațiune, nu acționează din pornire, ci cu omenie și cu blîndețe, și este în totul de acord cu sine în sufletul lui.

Apoi, eu raportez la *religie* orice dorim și facem și a căror cauză sîntem întrucît avem ideea lui dumnezeu sau în măsura în care îl cunoaștem pe dumnezeu[1]. Dorința însă de a face bine, care se naște din faptul că trăim conduși de rațiune, o numesc *moralitate*. Apoi, dorința de care este stăpînit omul care trăiește condus de rațiune de a se lega cu ceilalți prin prietenie, o numesc *onestitate*, și numesc *onest* ceea ce laudă acei care trăiesc conduși de rațiune și, dimpotrivă, *rușinos* ceea ce se opune înțelegerii prietenești. În afară de aceasta, deosebirea dintre virtutea adevărată și neputință se observă ușor din cele spuse mai

[1] Avînd în vedere cele lămurite în notele anterioare, „religia", în concepția lui Spinoza, este identică cu știința sau cunoașterea științifică a naturii.

sus; anume, că adevărata virtute nu este decît a trăi numai sub conducerea raţiunii. Aşa încît neputinţa nu constă decît în aceea că omul se lasă să fie condus de lucruri care există în afara lui şi să fie determinat de către acestea să facă ceea ce cere alcătuirea comună a lucrurilor externe şi nu ceea ce cere propria sa natură, considerată numai în ea însăşi.

Iată ce am făgăduit să demonstrez în nota prop. XVIII din această parte; de unde se vede că legea de a nu sacrifica animalele este întemeiată mai mult pe o superstiţie deşartă şi pe milă femeiască decît pe raţiune sănătoasă. Căci raţiunea ne învaţă că trebuie să căutăm ce ne este folositor, să ne legăm de oameni, nu de animale sau de lucrurile a căror natură se deosebeşte de natura omenească; şi că acelaşi drept pe care îl au animalele asupra noastră îl avem şi noi asupra lor. Mai mult, fiindcă dreptul fiecăruia este definit prin virtutea sau puterea lui, oamenii au asupra animalelor mult mai multe drepturi decît acestea asupra oamenilor. Totuşi, nu tăgăduiesc că animalele simt[1]; însă tăgăduiesc că pentru aceasta nu ne este îngăduit să ţinem seama de interesul nostru, să ne folosim de animale aşa cum poftim şi să le tratăm cum ne convine mai bine, deoarece ele nu se potrivesc cu noi în natură, iar afectele lor sînt diferite prin natură de afectele omeneşti *(vezi nota prop. LVII, P. III)*.

Rămîne să mai explic ce este drept, ce este nedrept, ce este păcatul şi, în sfîrşit, ce este meritul. În afară de acestea, voi mai arăta şi care sînt temeliile cetăţii[2]. Dar despre aceasta să se vadă nota următoare.

NOTA II: În adaosul părţii întîi, am făgăduit că voi explica ce sînt lauda şi ocara, meritul şi păcatul, ce este drept şi ce este nedrept. În nota prop. XXIX din partea a treia, am tratat despre laudă şi ocară; despre celelalte este locul să vorbesc aci. Dar. înainte de aceasta, trebuie să spun cîteva cuvinte *despre starea naturală şi despre starea civilă a omului.*

[1] În concepţia lui Spinoza, animalele fiind şi ele moduri ale substanţei (căci în afară de substanţă nu există nimic), urmează că şi ele vor fi moduri ale atributelor substanţei, adică vor fi şi corp şi ideea corpului, adică suflet. După Descartes, animalele n-au suflet, fiind simple maşini. Spinoza admite sacrificarea animalelor, considerîndu-le de o natură deosebită şi fiind necesare pentru hrana corpului.

[2] Statului.

Fiecare există în virtutea dreptului suprem al naturii și, în consecință, în virtutea acestui drept suprem al naturii, fiecare săvîrșește ceea ce izvorăște din necesitatea naturii sale proprii. Astfel, în virtutea dreptului suprem al naturii, fiecare judecă ce este bun și ce este rău, apreciază după firea sa ceea ce-i este de folos *(vezi prop. XIX și XX de aci)*, se apără *(vezi cor. II prop. XL, P. III)* și năzuiește să păstreze ceea ce iubește și să distrugă ceea ce urăște *(vezi prop. XXVIII, P. III)*. Dacă oamenii ar trăi conduși de rațiune, fiecare *(după cor. I al prop. XXXV de aci)* ar fi stăpîn pe acest drept al său, fără nici un neajuns pentru altul[1]. Dar, fiindcă oamenii sînt supuși afectelor *(după cor. prop. IV de aci)*, care depășesc cu mult puterea sau virtutea omenească *(după prop. VI de aci)*, adesea ei nu trăiesc în armonie *(după prop. XXXIII de aci)*, ci se dușmănesc unul pe altul *(după prop. XXXIV de aci)*, pe cînd, de fapt, au nevoie de ajutor reciproc *(după nota prop. XXXV de aci)*. Prin urmare, pentru ca oamenii să poată trăi în înțelegere și să-și fie de ajutor unul altuia, este nevoie ca ei să renunțe la dreptul lor natural și să se încredințeze reciproc că nu vor face nimic din ceea ce ar putea fi în paguba altuia[2]. În ce chip este cu putință aceasta, anume ca oamenii care cu necesitate sînt supuși afectelor *(după cor. prop. IV de aci)* și sînt nestatornici și diferiți *(după prop. XXXIII de aci)* să-și poată da reciproc această asigurare și să aibă încredere unul în altul, se vede din prop. VII din partea aceasta și din prop. XXXIX din partea a III-a. Anume, că nici un afect nu poate fi înfrînat, decît printr-un afect mai puternic și contrar afectului pe care trebuie să-l înfrînăm, și că fiecare se stăpînește să facă un rău altuia de frica unui rău mai mare. Așadar, prin această lege o societate se poate constitui numai dacă păstrează pentru sine dreptul pe care-l are fiecare de a se apăra și de a judeca ce este bun și ce este rău, și astfel să aibă puterea de a prescrie normele comune de viață și de a face legi, pe care să le întărească prin amenințări și nu prin rațiune, căci rațiunea nu poate înfrîna afectele *(după nota prop. XVII de aci)*. Această societate, întărită prin legi și prin puterea de a se menține, se numește

[1] Fiindcă ei ar ști că nu există „bine" adevărat pentru cineva, care să fie deosebit de binele comun tuturor oamenilor.

[2] Această renunțare parțială la dreptul natural este deci necesară, după Spinoza, numai pentru oamenii care n-au ajuns la cunoașterea științifică, pentru cei ce nu sînt conduși de rațiune, ci de afecte.

stat, iar cei ocrotiți de legile ei se numesc *cetățeni*. Din aceasta înțelegem ușor că, în starea naturală, nu există nimic bun ori rău prin consimțămîntul tuturor, pentru că oricine, în această stare naturală, urmărește numai folosul propriu și face deosebire între ce este rău și ce este bine după felul său de a fi, călăuzindu-se numai după folosul propriu, și nimeni nu este constrîns de vreo lege să se supună altuia decît lui însuși. De aceea, în starea naturală, nu se poate concepe păcatul, ci numai în starea civilă, unde, prin consimțămîntul tuturor, s-a stabilit ce este bine și ce este rău și unde fiecare este constrîns să se supună statului. Prin urmare, *păcatul* nu este decît nesupunerea și de aceea el se pedepsește numai după legile statului. Dimpotrivă, supunerea cetățeanului se socotește *merit*, căci tocmai după aceasta se judecă cine este vrednic să se bucure de înlesnirile statului. Apoi, în starea naturală, nimeni nu este stăpîn pe vreun lucru prin consimțămîntul tuturor, și nu există nimic în natură care să se poată spune că este al cutărui om și nu al altuia, ci toate sînt ale tuturor, și de aceea, în starea naturală, nu se poate concepe nici o voință de a da fiecăruia ce este al său, sau de a lua cuiva ceva care îi aparține; adică, în starea naturală, nu este nimic despre care să se poată spune că este *drept* sau *nedrept;* ci numai în starea civilă, unde s-a hotărît, prin consimțămîntul tuturor, care lucru este al unuia și care al altuia. De unde se vede că dreptul și nedreptul, păcatul și meritul sînt noțiuni extrinsece, nu atribute care exprimă natura sufletului. Dar despre aceasta de ajuns.

Propoziția XXXVIII

Ceea ce dispune așa fel corpul omenesc încît să poată fi afectat în mai multe feluri sau ceea ce-l face în stare să afecteze corpurile externe în mai multe feluri îi este folositor omului; și cu atît mai folositor, cu cît prin aceasta corpul este făcut mai în stare să fie afectat în mai multe feluri și să afecteze alte corpuri; și, dimpotrivă, îi este vătămător ceea ce face ca corpul să fie mai puțin în stare de acestea.

DEMONSTRAȚIE: Cu cît corpul este făcut mai în stare pentru acestea, cu atît mai în stare este făcut sufletul să per-

ceapă *(după prop. XIV, P. II)*. Deci ceea ce dispune corpul în chipul acesta și îl face în stare de acestea este în mod necesar bun sau folositor *(după prop. XXVI și XXVII de aci)*, și cu atît mai folositor, cu cît poate face corpul mai în stare pentru acestea; și, dimpotrivă, *(după aceeași prop. XIV, P. II, întoarsă, și prop. XXVI și XXVII de aci)* vătămător, dacă îl face mai puțin în stare de acestea. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXIX

Ceea ce face ca raportul dintre mișcare și repaus pe care-l au părțile corpului omenesc unele față de altele să se mențină — este bun și, dimpotrivă, este rău — ceea ce face ca părțile corpului omenesc să aibă unele față de altele un alt raport de mișcare și repaus.

DEMONSTRAȚIE: Corpul omenesc are nevoie, ca să se mențină, de un foarte mare număr de alte corpuri *(după post. IV, P. II)*. Dar ceea ce alcătuiește forma corpului omenesc constă în aceea că părțile sale își comunică mișcările reciproc după un raport determinat *(după def. care precede lema IV, după prop. XIII, P. II)*. Deci, ceea ce face să se mențină raportul de mișcare și de repaus pe care părțile corpului omenesc îl au reciproc menține și forma corpului omenesc și, prin urmare, face *(după post. III și VI, P. II)* ca corpul omenesc să fie afectat în multe feluri, și ca la fel să poată afecta corpurile externe în multe feluri, așa încît *(după prop. prec.)* este bun. Apoi, ceea ce face ca părțile corpului omenesc să capete un alt raport de mișcare și de repaus face *(după aceeași def. P. II)* ca corpul omenesc să capete o altă formă, cu alte cuvinte, *(cum se înțelege de la sine și cum am arătat la sfîrșitul prefeței acestei părți)* face ca corpul omenesc să se distrugă și deci să fie cu totul incapabil de a fi afectat în mai multe feluri, și, prin urmare, *(după prop. prec.)* este rău. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Cît de mult pot acestea să dăuneze sau să folosească sufletului, voi arăta în partea a cincea. Însă aci trebuie observat că atunci înțeleg că corpul moare, cînd părțile lui se orînduiesc în așa fel, încît ele capătă un alt raport reciproc de mișcare și de repaus. Căci nu cutez să tăgăduiesc că corpul omenesc, păs-

trînd circulația sîngelui și celelalte însușiri datorită cărora corpul este socotit că trăiește, ar putea totuși să se schimbe într-o altă natură cu totul diferită de a sa. Căci nici un motiv nu mă silește să admit că corpul nu moare decît cînd s-a prefăcut în cadavru; mai mult, experiența pare a ne convinge de contrariul. Căci se întîmplă uneori ca omul să sufere atare schimbări, încît nu este ușor să zicem că este același, cum am auzit povestindu-se despre un poet spaniol care s-a îmbolnăvit și, deși după aceea și-a recăpătat sănătatea, nu-și mai putea aminti de viața sa trecută în așa măsură, încît nu mai credea că sînt ale sale povestirile și tregediile pe care le făcuse; desigur că el ar fi putut să fie luat drept un copil adult, dacă ar fi uitat și limba maternă. Iar dacă aceasta pare de necrezut, ce să spunem despre copii? Un om matur crede atît de diferită natura lui de natura acestora, încît nu s-ar putea convinge că a fost copil vreodată, dacă nu s-ar judeca pe sine după alții. Însă, ca să nu le dau superstițioșilor prilej să scornească noi probleme, prefer să mă opresc aci.

Propoziția XL

Ceea ce călăuzește spre societatea comună a oamenilor, adică ceea ce face ca oamenii să trăiască în armonie, este folositor și, dimpotrivă, ceea ce introduce în stat vrajba este rău.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, ceea ce face ca oamenii să trăiască în armonie face în același timp ca ei să trăiască sub conducerea rațiunii *(după prop. XXXV de aci)*, așa încît *(după prop. XXVI și XXVII de aci)* este bun; și *(din același motiv)* este rău, dimpotrivă, ceea ce stîrnește vrajba. *C.e.d.d.*

Propoziția XLI

Bucuria nu este direct rea, ci bună; dar, dimpotrivă, tristețea este direct rea.

DEMONSTRAȚIE: Bucuria *(după prop. XI, P. III cu nota ei)* este afectul prin care este mărită sau ajutată puterea de a acționa a corpului; dimpotrivă însă, tristețea este afectul prin care puterea de a acționa a corpului este micșorată sau înfrî-

nată. Deci *(după prop. XXXVIII de aci)* bucuria este direct bună etc. *C.e.d.d*

Propoziția XLII

Veselia nu poate fi exagerată, ci totdeauna este bună, și dimpotrivă, melancolia este totdeauna rea.

DEMONSTRAȚIE: Veselia *(a i se vedea definiția în nota prop. XI, P. III)* este bucuria care, întrucît se raportează la corp, constă în aceea că toate părțile corpului sînt afectate deopotrivă; cu alte cuvinte *(după prop. XI, P. III)* că puterea de a acționa a corpului este mărită sau ajutată, așa încît toate părțile lui să capete reciproc același raport de mișcare și repaus. Prin urmare *(după prop. XXXIX de aci)* veselia este întotdeauna bună, și nici nu poate fi exagerată. Iar melancolia *(a cărei def. de asemenea a se vedea în aceeași notă a prop. XI, P. III)* este tristețea care, întrucît se raportează la corp[1], constă în aceea că puterea de a acționa a corpului este în chip absolut micșorată sau înfrînată. Deci *(după prop. XXXVIII de aci)* ea este totdeauna rea. *C.e.d.d.*

Propoziția XLIII

Voluptatea[2] poate fi exagerată și poate fi rea; dar durerea poate fi bună în măsura în care voluptatea, adică bucuria, este rea.

---

[1] Este de remarcat consecvența cu care Spinoza explică toate afectele pe baza principiului său fundamental, al existenței unice și exclusive a substanței: toate afectele sînt schimbări în substanță, deci și în atributul întinderii (corpul) și în acela al gîndirii (sufletul). Deci, un afect oarecare este în același timp și al corpului și al sufletului, purtînd nume cu nuanțe de sens deosebite.

[2] *Titillatio* înseamnă „gîdilare", cuvînt care nu exprimă în chip adecvat sensul pe care i-l dă Spinoza. Prin *titillatio,* el înțelege voluptatea, sau plăcerea corporală sau sufletească de mare intensitate, în contrast cu durerea, așa cum de fapt, în nota propoziției XI, partea III, se precizează că: „afectul de *bucurie* raportat în același timp și la corp și la suflet îl numesc *voluptate* sau *veselie* (titillationem vel hilaritatem voco), *tristețea* (raportată în același timp și la corp și la suflet) o numesc *durere* sau *melancolie*". Pentru Spinoza deci titillatio înseamnă plăcere sau bună dispoziție, în con-

DEMONSTRAȚIE: Voluptatea este o bucurie care, întrucît se raportează la corp, constă în aceea că una sau unele din părțile sale este afectată mai mult decît celelalte *(a i se vedea def. în nota prop. XI, P. III)*. Iar puterea acestui afect poate fi atît de mare, încît să depășească celelalte acțiuni ale corpului *(după prop. VI de aci)*, și să rămînă stăruitor legat de el, așa încît să împiedice corpul să fie în stare de a li afectat în multe alte feluri. Deci *(după prop. XXXVIII de aci)* el poate fi rău. Apoi, durerea, care, dimpotrivă, este o tristețe, considerată în ea însăși, nu poate fi bună *(după prop. XLI de aci)*. Într-adevăr, pentru că puterea și creșterea ei sînt definite prin puterea unei cauze externe comparată cu a noastră *(după prop. V de aci)*, putem concepe că acest afect are o infinitate de grade de putere și de moduri *(după prop. III de aci)*; și deci îl putem concepe așa fel, încît să poată înfrîna voluptatea ca să nu fie exagerată, și în această măsură *(după prima parte a acestei prop.)* să facă așa fel, încît corpul să nu devină mai neputincios; și deci în această măsură va fi bun. *C.e.d.d.*

Propoziția XLIV

Iubirea și dorința pot fi exagerate

DEMONSTRAȚIE: Iubirea este bucuria *(după def. VI a afectelor)* însoțită de ideea cauzei externe. Deci voluptatea *(după nota prop. XI, P. III)*, însoțită de ideea unei cauze externe, este o iubire; și prin urmare *(după prop. prec.)* iubirea poate fi exagerată. Apoi, dorința este cu atît mai mare, cu cît afectul din care se naște este mai mare *(după prop. XXXVII, P. III)*. Iată de ce, după cum un afect *(după prop. VI de aci)* poate întrece ce-

---

trast cu durerea sau indispoziția (melancolia). Mai departe, în aceeași notă, se mai precizează că voluptatea (titillatio) și durerea (dolor) se raportează la om cînd *una* din părțile sale este afectată mai mult decît celelalte, pe cînd veselia și melancolia (indispoziția), cînd *toate* părțile sînt afectate în aceeași măsură.

Bucuria
- *voluptate* (titillatio) = una din părți este afectată mai mult decît celelalte.
- *veselie* (hilaritas) = toate părțile sînt afectate la fel.

Tristețea
- *durere* (dolor) = una din părți este afectată mai mult decît celelalte.
- *indispoziție* (melancolia) = toate părțile sînt afectate la fel.

lelalte acțiuni ale omului, tot așa și dorința care se naște din același afect va putea să întreacă celelalte dorințe, și deci să fie tot atît de exagerată, cît am arătat în prop. prec. că poate fi voluptatea. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Veselia, care am spus că este bună, este concepută mai lesne decît este observată. Căci afectele, de care sîntem frămîntați zilnic, se raportează cel mai adesea la o parte oarecare a corpului, care este afectată mai mult decît celelalte. Iată de ce afectele sînt cel mai adesea exagerate și ele reținn așa de mult sufletul în considerarea unui singur obiect, încît nu se mai poate gîndi la altele; și cu toate că oamenii sînt frămîntați de mai multe afecte, și se întîlnesc puțini care să fie frămîntați mereu de același afect, totuși nu lipsesc acei care rămîn stăruitor legați de unul și același afect. Căci vedem oameni afectați uneori de un obiect în așa fel, încît, deși nu este prezent, ei cred totuși că-l au în față. Iar cînd aceasta i se întîmplă unui om care nu doarme, spunem că aiurează sau că este nebun. Nu sînt crezuți mai puțin nebuni, acei care ard de iubire și care ziua și noaptea nu visează decît iubita, și de aceea provoacă de obicei rîsul. Dar, cînd avarul nu se gîndește la nimic decît la cîștig și la bani, iar ambițiosul la mărire etc. aceștia nu sînt socotiți că aiurează, pentru că sînt de obicei nesuferiți și sînt considerați odioși. Însă în realitate avariția, ambiția, senzualitatea etc. sînt specii de halucinație, deși nu sînt socotite printre boli.

Propoziția XLV

Ura nu poate fi niciodată bună

DEMONSTRAȚIE: Pe omul pe care îl urîm tindem să-l distrugem *(după prop. XXXIX, P. III)*, adică *(după prop. XXXVII de aci)* tindem spre ceva care este rău. Deci etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Observați că aci și în prop. urm. înțeleg prin ură numai ura față de oameni.

COROLARUL I.: **Invidia**, derîderea, disprețul, mînia, răzbunarea și celelalte afecte care se raportează la ură sau se nasc dintr-însa sînt rele; ceea ce este evident de asemenea din prop. XXXIX, P. III și prop. XXXVII de aci.

COROLARUL II: Tot ce dorim prin aceea că sîntem afectați de ură este rușinos, iar în cetate[1] este nedrept. Aceasta este evident și din prop. XXXIX, P. III și din def. a ceea ce este rușinos și nedrept; de văzut în nota prop. XXXVII de aci.

NOTĂ: Între derîdere (despre care am spus în primul corolar că este un rău) și rîs recunosc o mare deosebire. Căci rîsul, ca și gluma, este bucurie curată; și deci, dacă nu este exagerat, este bun în sine *(după prop. XLI de aci)*. Desigur că numai o superstiție sălbatică și tristă ne oprește să ne înveselim[2]. Căci de ce se cuvine mai mult să ne potolim foamea și setea decît să alungăm melancolia? Aceasta este regula mea și după ea mă conduc. Nici o divinitate și nimeni, decît un invidios, nu se bucură de neputința și de necazul meu, nici nu poate lua drept virtuți lacrimile noastre, suspinele noastre, temerile noastre, și altele la fel, care sînt mărturii ale unui suflet neputincios; ci, dimpotrivă, cu cît sîntem afectați de o bucurie mai mare, cu atît trecem la o perfecție mai mare, adică cu atît mai mult ne împărtășim cu necesitate din natura divină. Deci, să te folosești de lucruri și să te bucuri de ele atît cît este cu putință (nu însă pînă la dezgust, căci aceasta nu înseamnă să te bucuri) este o faptă de om înțelept. Spun că este faptă de om înțelept să te hrănești și să petreci cumpătat, cu mîncare bună și băutură plăcută, ca și cu parfumurile, cu gingășia plantelor pline de viață, cu podoabe, muzică, jocuri și exerciții gimnastice, teatre și altele de felul acesta, de care oricine se poate folosi fără nici o daună pentru altul. Căci corpul omenesc este alcătuit din mai multe părți de natură diferită, care au nevoie în mod permanent de o hrană nouă și variată, pentru ca întregul corp să fie deopotrivă de apt de tot ce poate rezulta din natura sa, și deci sufletul de asemenea să fie deopotrivă de apt să înțeleagă mai multe lucruri deodată. Acest chip de a orîndui viața se potrivește astfel foarte bine atît cu principiile noastre, cît și cu practica comună. De aceea acest fel de viață, dacă vor fi existînd și altele, este cel mai bun și trebuie să fie recomandat prin toate mijloacele. Despre acestea nu este nevoie să tratăm aci mai clar sau mai pe larg.

---

[1] În societatea organizată, în stat.

[2] Spinoza numește „superstiție sălbatică și tristă" religia, care condamnă plăcerile omenești și consideră „drept virtuți lacrimile noastre".

Propoziția XLVI

Cine trăiește condus de rațiune se silește, cît poate, să răspundă prin iubire și generozitate la ura, mînia, disprețul etc. pe care un altul le nutrește împotriva lui.

DEMONSTRAȚIE: Toate afectele de ură sînt rele *(după cor. I al prop. prec.)*. Deci cine trăiește condus de rațiune se va sili cît poate să facă așa fel ca să nu fie frămîntat de afectele de ură *(după prop. XIX de aci)*, și prin urmare *(după prop. XXXVII de aci)* va năzui ca nici altul să nu sufere de aceste afecte. Dar ura este mărită de ura reciprocă și, dimpotrivă, poate fi stinsă de iubire *(după prop. XLIII, P. III)*, așa fel încît ura să se prefacă în iubire *(după prop. XLIV, P. III)*. Deci cine trăiește condus de rațiune năzuiește să domolească ura etc. altuia prin iubire, adică prin generozitate *(a cărei def. a se vedea în nota prop. LIX, P. III)*. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Cine vrea să se răzbune de insulte printr-o ură reciprocă trăiește desigur nenorocit. Dar cine, dimpotrivă, se ostenește să înfrîngă ura prin iubire, luptă desigur voios și cu încredere, și el înfruntă tot atît de ușor mai mulți oameni ca și pe unul singur, și are nevoie de ajutorul norocului mai puțin ca de orice. Acei pe care i-a învins îi cedează bucuroși, nu desigur dintr-o lipsă, ci dintr-o creștere a puterii. Toate acestea rezultă foarte limpede numai din definițiile iubirii și intelectului, încît n-au nevoie de o demonstrație deosebită.

Propoziția XLVII

Afectele de speranță și de teamă nu pot fi bune în ele însele.

DEMONSTRAȚIE: Afectele de speranță și de teamă nu există fără tristețe. Căci teama este *(după def. XIII a afectelor)* tristețe, iar speranța *(a se vedea explicația def. XII și XIII a afectelor)* nu există fără frică. Și deci *(după prop. XLI de aci)* aceste afecte nu pot fi bune în sine, ci numai întrucît pot stăpîni bucuria exagerată *(după prop. XLIII de aci)*. *C.e.d.d.*

NOTĂ: La aceasta se adaugă că aceste afecte arată o lipsă de cunoaștere și o slăbiciune a sufletului. Și din această cauză,

de asemenea, siguranța, disperarea, veselia și mustrarea de cuget sînt semne ale unui suflet slab. Căci, deși siguranța și veselia sînt afecte de bucurie, ele presupun totuși că le-a precedat o tristețe, anume speranța și teama. Deci, cu cît năzuim mai mult să trăim conduși de rațiune, cu atît năzuim să atîrnăm mai puțin de speranță, să ne liberăm de teamă și, cît putem, să ne silim să-i poruncim soartei, iar acțiunile noastre să le conducem după sfatul sigur al rațiunii.

Propoziția XLVIII

Afectele de supraprețuire și de desconsiderare sînt totdeauna rele.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, aceste afecte *(după def. XXI și XXII ale afectelor)* sînt opuse rațiunii. Deci *(după prop. XXVI și XXVII de aci)* ele sînt rele. *C.e.d.d.*

Propoziția XLIX

Supraprețuirea îl face lesne îngîmfat pe omul care este supraprețuit.

DEMONSTRAȚIE: Dacă vedem că cineva își face despre noi, din iubire, o părere mai bună decît se cuvine, ne vom îngîmfa cu ușurință *(după nota prop. XLI, P. III)* sau vom fi afectați de bucurie *(după def. XXX a afectelor)*, iar binele care vom auzi că se vorbește despre noi, lesne îl vom crede *(după prop. XXV, P. III)*; așa încît, din iubire, ne vom aprecia mai mult decît se cuvine; adică *(după def. XXVIII a afectelor)* ne vom îngîmfa cu ușurință. *C.e.d.d.*

Propoziția L

Pentru omul care trăiește după porunca rațiunii, mila este în ea însăși rea și nefolositoare.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, mila *(după def. XVIII a afectelor)* este o tristețe, așa încît *(după prop. XLI de aci)* este în sine rea; binele însă care rezultă dintr-însa, anume că pe omul

de care ne este milă năzuim că-l scăpăm de mizerie *(după cor. III al prop. XXVII, P. III)*, nu dorim să-l facem decît din porunca raţiunii *(după prop. XXXVII de aci)*; iar noi nu putem face decît din porunca raţiunii ceva ce ştim sigur că este bun[1] *(după prop. XXVII de aci)*. Deci, pentru omul care trăieşte după porunca raţiunii, mila este rea şi nefolositoare. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă că omul care trăieşte după porunca raţiunii năzuieşte, cît poate, să nu fie cuprins de milă.

NOTĂ: Cine ştie bine că totul rezultă din necesitatea naturii divine şi că totul se face după legile şi regulile eterne ale naturii nu va găsi desigur nimic care să fie vrednic de ură, de rîs sau de dispreţ, nici nu-i va fi milă de cineva; ci, atît cît îngăduie virtutea omenească, va năzui *să facă bine,* cum se spune, şi *să se bucure.* La aceasta se adaugă că cine este cuprins uşor de sentimentul milei şi este mişcat de sărăcia sau de lacrimile altuia face adesea ceva de care după aceea se căieşte, atît fiindcă nimic din ce facem din sentiment nu ştim sigur că este bun, cît şi fiindcă sîntem uşor înşelaţi de lacrimi prefăcute. Şi eu vorbesc aci anume despre omul care trăieşte condus de raţiune. Căci cine nu este îndemnat nici de raţiune, nici de milă, ca să ajute pe alţii, acela pe drept este numit neomenos, căci *(după prop. XXVII, P. III)* pare a nu semăna a om.

Propoziţia LI

Favoarea[2] *nu este opusă raţiunii, ci ea poate să se împace cu aceasta şi să se nască dintr-însa.*

DEMONSTRAŢIE: Favoarea este într-adevăr iubirea faţă de acela care a făcut un bine altuia *(după def. XIX a afectelor)*, şi deci ea poate fi raportată la suflet, întrucît se spune că el

[1] Deci, nu din milă trebuie să ajutăm pe cei în mizerie, ci din porunca raţiunii. Sentimentul de milă nu este un criteriu temeinic, el poate lipsi, pe cînd raţiunea întotdeauna porunceşte aceasta, fie că există sau nu un sentiment de milă. În nota care urmează, Spinoza admite totuşi şi acest sentiment, căci, oricum, trebuie să ajutăm pe semenii noştri, iar cine nu face acest lucru, nici îndemnat de raţiune, nici din milă, este „neomenos" şi „nu seamănă a om".

[2] Vezi def. XIX, P. III.

acționează *(după prop. LIX, P. III);* adică *(după prop. III, P. III)* întrucît cunoaște. Deci ea se acordă cu rațiunea etc. *C.e.d.d.*

ALTĂ DEMONSTRAȚIE: Cine trăiește condus de rațiune, binele pe care și-l dorește îl dorește și altuia *(după prop. XXXVII de aci)*; de aceea, fiindcă vede pe cineva făcînd altuia un bine, propria sa năzuință de a face bine este ajutată, adică *(după nota prop. XI, P. III)* se bucură; iar aceasta *(după ipoteză)* dimpreună cu ideea aceluia care face bine altuia. Și deci *(după def. XIX a afectelor)* îi va fi favorabil. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Indignarea, așa cum este definită de noi *(vezi def. XX a afectelor)*, este cu necesitate rea *(după prop. XLV de aci)*. Dar, este de observat, că atunci cînd puterea supremă, din dorința pe care o are de a apăra pacea, pedepsește pe un cetățean care a dăunat altuia, atunci nu spun că se indignează împotriva acelui cetățean, fiindcă nu este împinsă de ură să-l piardă pe acel cetățean, ci îl pedepsește împinsă de moralitate.

Propoziția LII

Mulțumirea de sine se poate naște din rațiune, și numai această mulțumire care se naște din rațiune este cea mai mare care poate exista.

DEMONSTRAȚIE: Mulțumirea de sine este bucuria născută din faptul că omul se contemplă[1] pe sine și puterea sa de a acționa *(după def. XXV a afectelor)*. Dar adevărata putere de a lucra a omului sau adevărata virtute este însăși rațiunea *(după prop. III, P. III)* pe care omul o contemplă clar și distinct *(după prop. XL și XLIII, P. II)*. Deci mulțumirea de sine se naște din rațiune. Apoi, cînd omul se contemplă pe sine însuși, nu percepe clar și distinct sau adecvat decît ceea ce rezultă din puterea lui de a acționa *(după def. II, P. III)*, adică *(după prop. III, P. III)* ceea ce rezultă din puterea lui de a cunoaște. Deci numai din această contemplare se naște cea mai mare mulțumire care poate să existe. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Mulțumirea de sine este în realitate cel mai mare bine pe care-l putem nădăjdui. Căci *(cum am arătat în prop.*

[1] *Contemplatur:* examinează cu atenție.

XXV de aci) nimeni nu se silește să-și mențină ființa pentru un scop oarecare; și, fiindcă această mulțumire este din ce în ce mai mult întreținută și întărită prin laude *(după cor. prop. LIII, P. III)* și, dimpotrivă, *(după cor. prop. LV, P. III)* este din ce în ce mai tulburată prin ocară, de aceea, noi sîntem atrași cel mai mult de mărire și abia putem suporta viața în rușine.

Propoziția LIII

Umilința nu este o virtute, adică nu se naște din rațiune.

DEMONSTRAȚIE: Umilința este o tristețe care se naște din aceea că omul își contemplă neputința *(după def. XXVI a afectelor)*. Dar în măsura în care omul se cunoaște pe sine prin adevărata rațiune, în aceeași măsură se presupune că își cunoaște esența, adică *(după prop. VII, P. III)* puterea sa. De aceea, dacă omul, în timp ce se contemplă pe sine însuși, își percepe vreo neputință, aceasta nu provine din aceea că se cunoaște pe sine, ci *(cum am arătat în prop. LV, P. III)* din aceea că puterii lui de a acționa i se impun anumite limite. Dacă presupunem că omul își concepe neputința din aceea că cunoaște ceva mai puternic decît el, prin a cărui cunoaștere își limitează singur puterea de a acționa, în acest caz nu concepem nimic decît că omul se cunoaște pe sine în chip distinct, sau *(după prop. XXVI de aci)* că puterea lui de a acționa este ajutată. De aceea umilința sau tristețea care se naște din aceea că omul își contemplă neputința nu se naște din adevărata contemplare sau din rațiune, și nu este o virtute, ci o pasiune. *C.e.d.d.*

Propoziția LIV

Căința nu este o virtute, adică nu se naște din rațiune; ci acela care se căiește de ceea ce a făcut este de două ori nenorocit sau neputincios.

DEMONSTRAȚIE: Prima parte a acestei propoziții se demonstrează ca prop. prec., iar a doua este evidentă numai din definiția acestui afect *(a se vedea def. XXVII a afectelor)*. Căci ne lăsăm mai întîi învinși de o dorință rea și apoi de tristețe.

NOTĂ: Fiindcă oamenii rar trăiesc după poruncile raţiunii, aceste două afecte, anume umilinţa şi căinţa, precum şi speranţa şi teama, aduc mai mult folos decît pagubă, aşa încît avînd în vedere că păcate se fac, este mai bine să se păcătuiască în felul acesta. Căci, dacă oamenii sufleteşte neputincioşi ar fi deopotrivă de mîndri şi nu le-ar mai fi ruşine de nimic, nici nu s-ar mai teme de nimic, ce i-ar mai putea lega între ei şi constrînge? Mulţimea este îngrozitoare, cînd n-are frică. Iată de ce nu este de mirare că profeţii, care s-au îngrijit nu numai de folosul unora, ci de al tuturora, au poruncit atît de mult umilinţa, căinţa şi respectul. Într-adevăr, acei care sînt supuşi acestor afecte pot fi făcuţi mult mai uşor ca, în cele din urmă, să trăiască după călăuza raţiunii, adică să fie liberi şi să se bucure de viaţa celor fericiţi.

Propoziţia LV

Cea mai mare mîndrie sau cea mai mare desconsiderare de sine este cea mai mare necunoaştere de sine.

DEMONSTRAŢIE: Aceasta este evident din def. XXVIII şi XXIX a afectelor.

Propoziţia LVI

Cea mai mare mîndrie sau cea mai mare desconsiderare de sine dovedeşte cea mai mare slăbiciune de suflet.

DEMONSTRAŢIE: Primul fundament al virtuţii este de a ne păstra fiinţa *(după cor. prop. XXII de aci)* şi anume, conducîndu-ne după raţiune *(după prop. XXIV de aci)*. Cine deci nu se cunoaşte pe sine nu cunoaşte fundamentul nici unei virtuţi şi deci nu cunoaşte nici virtuţile înseşi. Apoi, a acţiona din virtute nu este decît a acţiona după porunca raţiunii *(după prop. XXIV de aci)*. Iar cine acţionează după porunca raţiunii trebuie cu necesitate să ştie că acţionează după porunca ei *(după prop. XLIII, P. II)*. Cine deci nu se cunoaşte nicidecum pe sine şi, prin urmare *(cum am arătat adineauri)*, nu cunoaşte nici o virtute, acesta acţionează cel mai puţin din virtute, adică

(cum este evident din def. VIII de aci) este cel mai neputincios sufletește. Deci *(după prop. prec.)* cea mai mare mîndrie sau cea mai mare desconsiderare de sine dovedește cea mai mare slăbiciune de suflet. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă foarte limpede că cei mîndri și cei care se desconsideră sînt cei mai stăpîniți de pasiuni.

NOTĂ: Desconsiderarea de sine poate fi totuși îndreptată mai ușor decît mîndria, căci mîndria este un afect de bucurie, iar desconsiderarea de sine este un afect de tristețe și deci *(după prop. XVIII de aci)* mîndria este mai puternică decît desconsiderarea de sine.

Propoziția LVII

Omului ingîmfat îi place tovărășia paraziților sau a lingușitorilor dar o urăște pe a celor generoși.

DEMONSTRAȚIE: Ingîmfarea este o bucurie născută din faptul că omul are despre el o părere mai bună decît se cuvine *(după def. XXVIII și VI a afectelor)*; iar omul îngîmfat se va sili, pe cît poate, să întrețină această părere *(a se vedea nota prop. XIII, P. III)*, și deci el va ține la tovărășia paraziților sau a lingușitorilor *(ale căror definiții le-am omis pentru că sînt prea cunoscute)* și, dimpotrivă, va fugi de aceea a oamenilor generoși, care gîndesc despre el așa cum se cuvine. *C.e.d.d.*

NOTĂ[1]: Ar însemna să mă întind prea mult dacă aș înșira aci toate relele care decurg din îngîmfare, deoarece oamenii îngîmfați sînt supuși tuturor afectelor, afară de acele ale iubirii și milei. Dar trebuie să spunem, aici, că se numește îngîmfat acela care depreciază în chip nejust pe ceilalți și, de aceea, trebuie să definim îngîmfarea în această privință drept bucuria care se naște din credința falsă prin care un om se socotește superior altora. Iar desconsiderarea de sine, contrară

[1] In legătură cu această notă și nota propoziției următoare, a se vedea cap. XIII și XXV din adaosul acestei părți.

îngîmfării, trebuie definită drept tristețea care se naște din credința falsă prin care un om se socotește inferior celorlalți. De aceea se poate concepe ușor de ce omul îngîmfat este cu necesitate invidios *(a se vedea nota prop. LV, P. III)* și urăște mai ales pe acei care sînt foarte lăudați pentru virtuțile lor; de ce ura lui nu este ușor de învins prin iubire și binefaceri *(a se vedea nota prop. XLI, P. III)*; și de ce îi place să fie înconjurat numai de acei care se poartă după gustul sufletului său neputincios și astfel din prost îl fac nebun.

Deși desconsiderarea de sine este contrară îngîmfării, totuși cel umil este foarte aproape de cel îngîmfat. Căci, deși tristețea lui izvorăște din faptul că își judecă neputința după puterea sau virtutea altora, această tristețe se va alina, cu ale cuvinte el se va bucura, cînd închipuirea lui se va desfăta privind viciile altora; de unde proverbul: *este o mîngîiere pentru cei nenorociți să aibă tovarăși de nenorocire;* și, dimpotrivă, se va întrista cu atît mai mult, cu cît se va crede inferior altora. Așa se face că oamenii umili sînt cei mai invidioși; și că aceștia se silesc, mai mult decît oricine, să observe faptele oamenilor, mai degrabă pentru a le bîrfi, decît pentru a le îndrepta, și că, în timp ce laudă numai umilința, ei se mîndresc cu ea, însă în așa fel, încît să pară totuși umili. Acestea decurg din acest afect, tot atît de necesar, după cum din natura triunghiului decurge că cele trei unghiuri ale sale sînt egale cu două unghiuri drepte. Am spus că aceste afecte și cele asemănătoare eu le numesc rele, întrucît am în vedere numai folosul omenesc. Dar legile naturii privesc ordinea comună a naturii, din care omul este o parte. Am vrut să le amintesc aci în treacăt, ca să nu se creadă că aș fi urmărit să înșir aici viciile și faptele absurde ale oamenilor și nu să demonstrez natura și proprietățile lucrurilor. Căci, după cum am spus și în prefața părții a treia, eu consider afectele omenești și proprietățile lor așa cum consider și celelalte lucruri naturale. În adevăr, afectele omenești ne arată, dacă nu puterea și arta omenească, cel puțin puterea și arta naturii, nu mai puțin decît multe alte lucruri pe care le admirăm și de care ne desfătăm privindu-le.

Dar să continuăm a observa ce folosește oamenilor și ce le dăunează în afecte.

Propoziția LVIII

Mîndria nu este opusă rațiunii, ci se poate naște dintr-însa.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta este evident din def. XXX a afectelor și din definiția a ceea ce este cinstit; de văzut în nota I a prop. XXXVII de aci.

NOTĂ: Ceea ce se numește mîndrie deșartă este mulțumirea de sine care se întreține numai din părerea mulțimii. Cînd această părere se schimbă, dispare și mulțumirea însăși, adică *(după nota prop. LII de aci)* dispare acest bine suprem iubit de toți. De unde rezultă că cine se mîndrește cu părerea mulțimii, stăpînit de o grijă zilnică, se străduiește, muncește și încearcă să-și păstreze faima. În adevăr, mulțimea este schimbătoare și nestatornică, așa încît, dacă faima nu este întreținută, dispare repede. Mai mult, fiindcă toți doresc să culeagă aplauzele mulțimii, fiecare întunecă cu ușurință faima altuia. De unde, fiindcă lupta se dă pentru ceea ce e prețuit drept bun suprem, se naște o sete grozavă de a se înjosi unul pe altul, iar cine, în cele din urmă, cîștigă victoria, se fălește mai mult că i-a dăunat altuia decît că și-a fost sieși de folos. Deci această mîndrie sau mulțumire este pe drept cuvînt deșartă, fiindcă-i inexistentă.

Ceea ce este de observat asupra rușinii rezultă lesne din cele spuse de noi despre milă și căință. Adaug numai că, întocmai ca și mila, tot astfel și rușinea, deși nu este o virtute, este totuși bună în măsura în care ea arată în omul care roșește de rușine dorința de a trăi cinstit; ca și durerea care se spune că este bună în măsura în care arată că partea rănită încă n-a putrezit. De aceea, deși omul căruia îi e rușine de o faptă oarecare a sa este în realitate trist, este totuși mai desăvîrșit decît nerușinatul care n-are nici o dorință de a trăi cinstit.

Iată ce mi-am propus să observ în ce privește afectele de bucurie și de tristețe. În ce privește dorințele, ele sînt desigur bune sau rele, în măsura în care se nasc din afecte bune sau rele. Dar, la drept vorbind, toate, întrucît se nasc în noi din afecte care sînt pasiuni, sînt oarbe *(cum rezultă cu ușurință din cele spuse în nota prop. XLIV de aci)* și ele n-ar fi de nici

un folos[1], dacă oamenii ar putea fi făcuți ușor să trăiască numai după porunca rațiunii, cum voi arăta acum pe scurt[2].

Propoziția LIX

La toate acțiunile la care sîntem determinați de un afect care este o pasiune, putem fi determinați și fără el de către rațiune.

DEMONSTRAȚIE: A acționa din rațiune nu este altceva *(după prop. III și def. II, P. III)* decît a săvîrși acele acțiuni care rezultă din necesitatea naturii noastre, considerată numai în ea însăși. Dar tristețea este rea în măsura în care scade sau înfrînează această putere de a acționa *(după prop. XLI de aci)*. Deci noi nu putem fi determinați de acest afect la nici o acțiune pe care n-am putea-o săvîrși dacă am fi conduși de rațiune. Mai mult, bucuria este rea în măsura în care îl împiedică pe om să fie în stare de a lucra *(după prop. XLI și XLIII de aci)*. Așa încît noi nu putem fi determinați de ea la nici o acțiune pe care am putea-o săvîrși dacă am fi conduși de rațiune. În fine, în măsura în care bucuria este bună, ea se acordă cu rațiunea (căci ea constă în aceea că puterea de a acționa a omului este mărită sau ajutată). Și ea nu este o pasiune[3] decît în măsura în care puterea de a acționa a omului nu a crescut așa de mult încît să se conceapă pe sine și să conceapă acțiunile sale în mod adecvat *(după prop. III, P. III, cu nota ei)*. Iată

[1] Se referă la folosul afectelor în vederea combaterii afectelor rele prin altele mai puternice, pentru că oamenii „nu pot fi făcuți ușor să trăiască după porunca rațiunii".

[2] În propozițiile următoare (LIX—LXVI) se arată că tot ce putem face bun în chip pasiv, sub imboldul sentimentelor, putem face în chip activ, după porunca rațiunii, de unde urmează că nici o pasiune nu este necesară în viața unui om înțelept, că el poate trăi fericit și să facă binele conducîndu-se exclusiv după rațiune. Numai mulțimea, adică cei neștiutori — după Spinoza — trebuie guvernați prin pasiuni, căci, spune el, în felul acesta ei „pot fi făcuți mult mai ușor ca, în cele din urmă, să trăiască după călăuzirea rațiunii" (sfîrșitul notei prop. LIV, P. IV).

[3] Deci, afectele „care sînt pasiuni" sînt afectele care izvorăsc din idei neadecvate și confuze. Ele micșorează puterea activă a omului. Dimpotrivă, cele care provin din idei adecvate sporesc această putere, deci nu sînt pasiuni, ci acțiuni.

de ce, dacă un om afectat de bucurie ar trece la o atare perfecție încît s-ar concepe pe sine și și-ar concepe acțiunile sale adecvat, el ar fi în stare de aceleași acțiuni la care îl determină acum afectele care sînt pasiuni, și ar fi chiar mai în stare să le săvîrșească. Dar toate afectele se reduc la bucurie, tristețe sau dorință *(a se vedea explicația def. IV a afectelor)*, iar dorința *(după def. I a afectelor)* nu este decît năzuința de a acționa. Deci la toate acțiunile la care sîntem determinați de un afect care este o pasiune, putem fi determinați și fără el, de către rațiune. *C.e.d.d.*

ALTĂ DEMONSTRAȚIE: Despre o acțiune oarecare se spune că este rea în măsura în care ea se naște din aceea că sîntem impresionați de ură sau de orice alt afect rău *(a se vedea cor. I al prop. XLI de aci)*. Dar nici o acțiune, considerată numai în ea însăși, nu este nici bună, nici rea *(cum am arătat în prefața acestei părți)*, ci una și aceeași acțiune este cînd bună, cînd rea. Deci putem fi călăuziți de rațiune la aceeași acțiune care acum este rea, cu alte cuvinte care se naște dintr-un afect rău *(după prop. XIX de aci)*. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Acestea se explică mai bine printr-un exemplu. În adevăr, acțiunea de a lovi, întrucît o considerăm fizic, și întrucît avem în vedere numai faptul că omul ridică brațul, strînge pumnul și își mișcă brațul cu toată puterea în jos, este o virtute care se concepe prin alcătuirea corpului omenesc. Dacă deci un om, împins de mînie sau de ură, este determinat să-și strîngă pumnul și să-și miște brațul, aceasta se întîmplă, cum am arătat în partea a doua, fiindcă una și aceeași acțiune poate fi legată de orice imagini ale lucrurilor; așa încît noi putem fi determinați la una și aceeași acțiune atît de către imaginile lucrurilor pe care le concepem confuz[1], cît și de către acele ale lucrurilor pe care le concepem clar și distinct[2]. Astfel se vede că orice dorință care se naște dintr-un afect care este o pasiune n-ar avea nici o urmare, dacă oamenii ar putea fi călăuziți de rațiune. Să vedem acum de ce dorința care se naște dintr-un afect care este o pasiune este numită de noi oarbă.

[1] Adică imagini care dau naștere unor afecte care sînt pasiuni.
[2] Adică imagini care dau naștere unor afecte care sînt acțiuni.

Propoziția LX

Dorința care se naște din bucuria sau din tristețea care se referă la una singură sau la unele părți ale corpului, nu însă la toate, nu ține seama de folosul omului întreg.

DEMONSTRAȚIE: Să presupunem, bunăoară, că o parte, A, a corpului, este întărită prin acțiunea unei cauze externe în așa fel, încît să le întrească pe celelalte *(după prop. VI de aci)*. Partea aceasta nu va năzui să-și piardă forțele pentru ca alte părți ale corpului să-și poată îndeplini funcțiile, căci ar trebui ca ea să aibă forța sau puterea de a-și pierde forțele — ceea ce *(după prop. VI, P. III)* este absurd. Deci această parte va tinde și deci, de asemenea, *(după prop. VII și XII, P. III)* sufletul va tinde să păstreze acea stare. Așa încît dorința care se naște dintr-un atare afect de bucurie nu ține seama de întreg. Dacă, dimpotrivă, se presupune că partea A este înfrînată așa fel încît celelalte părți s-o întrească, se demonstrează în același chip că nici dorința care se naște din tristețe nu ține seama de întreg. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Fiindcă deci cel mai adesea bucuria *(după nota prop. XLIV de aci)* se referă la o singură parte a corpului, noi dorim de aceea cel mai adesea să ne păstrăm ființa fără a ține seama de sănătatea întregului nostru corp. La care se adaugă că dorințele de care sîntem cel mai mult stăpîniți *(după cor. prop. IX de aci)* țin seama numai de prezent, nu însă și de viitor.

Propoziția LXI

O dorință care se naște din rațiune nu poate fi excesivă.

DEMONSTRAȚIE: Dorința *(după def. I a afectelor)*, considerată în mod absolut, este însăși esența omului întrucît o concepem determinată în vreun fel să facă ceva; așa încît dorința care se naște din rațiune, cu alte cuvinte *(după prop. III, P. III)* care se naște în noi întrucît acționăm, este însăși esența sau natura omului întrucît este concepută ca determinată să facă ceea ce se concepe adecvat numai prin esența umană

(după def. II, P. III). Dacă deci această dorință ar putea să fie excesivă, atunci și natura omenească, considerată numai în ea însăși, ar putea să se întreacă pe sine, adică ar putea mai mult decît poate — ceea ce este o contradicție vădită. Deci această dorință nu poate fi excesivă. *C.e.d.d.*

Propoziția LXII

În măsura în care sufletul concepe lucrurile din porunca rațiunii, el este afectat la fel, fie că este ideea unui lucru viitor, trecut sau prezent.

DEMONSTRAȚIE: Tot ce sufletul concepe din porunca rațiunii, concepe sub același aspect al veșniciei sau al necesității *(după cor. II al prop. XLIV, P. II)* și este afectat de aceeași certitudine *(după prop. XLIII, P. II și nota ei)*. De aceea, fie că este ideea unui lucru viitor, trecut, sau prezent, sufletul concepe lucrul cu aceeași necesitate și este afectat de aceeași certitudine. Și fie că este ideea unui lucru viitor sau trecut sau prezent, ea nu va fi mai puțin deopotrivă de adevărată *(după prop. XLI, P. II)*, adică *(după def. IV, P. II)* ea va avea întru totul, totdeauna, aceleași proprietăți ale ideii adecvate. Așa încît, în măsura în care sufletul concepe lucrurile din porunca rațiunii, este afectat la fel, fie că ideea este a unui lucru viitor, trecut, sau prezent. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Dacă am putea avea o cunoaștere adecvată despre durata lucrurilor și dacă am putea să le determinăm prin rațiune timpul de existență, am contempla cu același afect lucrurile viitoare ca și pe cele prezente, iar binele pe care sufletul l-ar concepe ca viitor l-ar dori ca pe un bine prezent și, prin urmare, ar nesocoti cu necesitate un bun prezent mai mic, pentru un bun viitor mai mare, iar ceea ce ar fi bun în prezent, dar ar fi cauza unui rău viitor, l-ar dori foarte puțin, cum vom dovedi numaidecît. Dar despre durata lucrurilor *(după prop. XXXI, P. II)* nu putem avea decît o cunoaștere foarte neadecvată, iar timpurile de existență a lucrurilor *(după nota prop. XLIV, P. II)* le determinăm numai prin imaginație, care nu este afectată la fel de imaginea unui lucru prezent și a unuia viitor. De unde rezultă că cunoașterea adevărată a binelui și a

răului pe care o avem este abstractă sau universală și că judecata pe care ne-o facem despre ordinea lucrurilor și despre înlănțuirea cauzală, ca să putem determina ce este pentru noi bun sau rău în prezent, este mai mult închipuită decît reală. Așa încît nu este de mirare că dorința care se naște din cunoașterea binelui și a răului, întrucît se referă la viitor, poate fi destul de ușor înfrînată de dorința lucrurilor care ne sînt plăcute în prezent. Despre aceasta, a se vedea prop. XVI de aci.

Propoziția LXIII

Cine este condus de teamă și săvîrșește binele pentru a ocoli răul nu este condus de rațiune.

DEMONSTRAȚIE: Toate afectele care se referă la suflet întrucît el acționează, cu alte cuvinte *(după prop. III, P. III)* care se referă la rațiune, nu sînt decît afecte de bucurie și de dorință *(după prop. LIX, P. III)*. Așa încît *(după def. XIII a afectelor)* cine este condus de teamă și face binele din teamă, de rău acela nu este condus de rațiune. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Superstițioșii, care se pricep mai bine să biciuiască viciile decît să propovăduiască virtuțile și care se ostenesc nu să-i conducă pe oameni după rațiune, ci să-i stăpînească prin frică, pentru ca mai curînd să fugă de rău decît să iubească virtutea, nu urmăresc decît să-i facă și pe ceilalți nenorociți ca și ei. Nu este deci de mirare că cel mai adesea oamenii nu-i pot suferi și îi urăsc.

COROLAR: Noi urmărim binele în mod direct și ne ferim de rău în mod indirect, dintr-o dorință care izvorăște din rațiune.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, o dorință care izvorăște din rațiune poate izvorî numai dintr-un afect de bucurie, care nu este pasiune *(după prop. LIX, P. III)*, adică dintr-o bucurie care nu poate fi excesivă *(după prop. LXI de aci)*, nu dintr-o tristețe. Prin urmare, această dorință *(după prop. VIII de aci)* izvorăște din cunoașterea binelui, nu a răului. Așa încît, sub conducerea rațiunii noi dorim în mod direct binele și numai în această măsură ne ferim de rău. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Acest corolar se explică prin exemplul omului bolnav și al celui sănătos. Bolnavul înghite ce nu-i place, din frică de moarte; cel sănătos însă se hrănește cu plăcere și se bucură astfel de viață mai mult decît dacă s-ar teme de moarte și dacă ar dori de-a dreptul s-o ocolească. Tot astfel un judecător care condamnă pe un vinovat la moarte, nu din ură sau mînie etc., ci numai din dragoste pentru binele comun, este condus numai de rațiune.

Propoziția LXIV

Cunoașterea răului este o cunoaștere neadecvată.

DEMONSTRAȚIE: Cunoașterea răului *(după prop. VIII de aci)* este însăși tristețea, în măsura în care sîntem conștienți de ea. Tristețea însă este trecerea la o mai mică perfecție *(după def. III a afectelor)*, care, de aceea, nu poate fi cunoscută prin însăși esența omului *(după prop. VI și VII, P. III)* și deci *(după def. II, P. III)* ea este o pasiune, care *(după prop. III, P. III)* atîrnă de idei neadecvate. Prin urmare *(după prop. XXIX, P. II)* cunoașterea ei, adică cunoașterea răului, este neadecvată. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă că dacă mintea omenească n-ar avea decît idei adecvate, ea nu și-ar face nici o idee despre rău.

Propoziția LXV

Dacă sîntem conduși de rațiune, din două bunuri, îl vom alege pe cel mai mare; iar din două rele, pe cel mai mic.

DEMONSTRAȚIE: Un bine care ne împiedică să ne bucurăm de un bine mai mare este în realitate un rău, căci rău și bun *(cum am arătat în prefața acestei părți)* se spune despre lucruri întrucît le comparăm între ele, și (din același motiv) un rău mai mic este în realitate un bine. Iată de ce *(după cor. prop. LXIII de aci)* dacă sîntem conduși de rațiune, vom dori sau vom alege numai un bine mai mare și un rău mai mic. *C.e.d.d.*

COROLAR: Dacă sîntem conduși de rațiune vom alege un rău mai mic pentru un bine mai mare, iar un bine mai mic care este cauza unui rău mai mare îl vom trece cu vederea. Căci răul care în acest caz se spune că este mai mic este în realitate un bine, iar binele, dimpotrivă, este un rău. De aceea *(după cor. prop. LXIII de aci)* vom dori răul și vom nesocoti binele. *C.e.d.d.*

Propoziția LXVI

Dacă sîntem conduși de rațiune, vom dori un bine mai mare viitor mai mult decît pe unul mai mic prezent și un rău mai mic prezent decît pe unul mai mare viitor.

DEMONSTRAȚIE: Dacă sufletul ar putea să aibă o cunoaștere adecvată a unui lucru viitor, el ar putea să fie mișcat de același afect față de un lucru viitor ca și față de unul prezent *(după prop. LXII de aci)*. De aceea, întrucît avem în vedere însăși rațiunea, cum presupunem că facem în această propoziție, este același lucru dacă se va presupune că un bine mai mare sau un rău mai mare este viitor sau prezent. Deci *(după prop. LXV de aci)* vom dori un bine mai mare viitor mai mult decît pe unul mai mic prezent. *C.e.d.d.*

COROLAR: Dacă sîntem conduși de rațiune, vom dori un rău prezent mai mic, care este cauza unui bine viitor mai mare, și vom trece cu vederea un bine prezent mai mic, care este cauza unui rău viitor mai mare. Acest corolar este față de prop. prec. ca și cor. prop. LXV față de prop. LXV însăși.

NOTĂ: Dacă deci punem în legătură aceasta cu ceea ce am demonstrat în partea aceasta pînă la prop. XVIII cu privire la puterile afectelor, vom vedea ușor ce deosebire este între omul care este condus numai de afecte sau de păreri și omul care este condus de rațiune. Căci primul, vrînd nevrînd, lucrează în cea mai mare ignoranță; cel de-al doilea însă nu se poartă decît după placul său și nu face decît lucruri despre care știe că sînt de primă însemnătate în viață și pe care, de aceea, el le dorește cel mai mult. De aceea, eu îl numesc pe cel dintîi sclav, iar pe cel de-al doilea liber. Asupra spiritului acestuia și asupra felului său de viață țin să mai fac aci cîteva observații.

Propoziția LXVII

Omul liber[1] *se gîndește la moarte mai puțin decît la orice altceva, iar înțelepciunea lui constă în meditație asupra vieții, nu asupra morții.*

DEMONSTRAȚIE: Omul liber, adică acela care trăiește numai după poruncile rațiunii, nu este condus de frica morții *(după prop. LXIII de aci)*, ci dorește, în mod direct, binele *(după cor. aceleiași prop.)*, cu alte cuvinte *(după prop. XXIV de aci)* dorește să lucreze, să trăiască, să-și păstreze ființa, pe baza căutării folosului propriu; de aceea la nimic nu se gîndește mai puțin decît la moarte, iar înțelepciunea lui este meditație asupra vieții. *C.e.d.d.*

Propoziția LXVIII

Dacă oamenii s-ar naște liberi, nu și-ar face nici o idee despre bine și despre rău, cît timp ar fi liberi[2].

DEMONSTRAȚIE: Am spus că acela este liber care este condus numai de rațiune. Cine deci se naște liber și rămîne liber n-are decît idei adecvate, deci el n-are nici o idee despre rău *(după cor. prop. LXIV de aci)* și prin urmare (binele și răul fiind corelative) nici despre bine. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Că ipoteza acestei propoziții este falsă[3] și că ea nu poate fi concepută decît dacă avem în vedere numai natura

[1] Omul liber este acela care se conduce numai după rațiune. Rațiunea însă ne învață că tot ce se întîmplă urmează cu necesitate din însăși natura sau legile lucrurilor, deci libertatea și necesitatea sînt corelative. Cunoscînd natura lucrurilor, omul înțelept va ști să se ferească de tot ce-i poate slăbi puterea de viață și va săvîrși acele acțiuni care îi sporesc această putere și-l ridică pe o treaptă superioară de desăvîrșire. În felul acesta, el nu va fi sclavul pasiunilor, ci se va bucura de libertate.

[2] Omul liber, trăind după porunca rațiunii, știe că toate se întîmplă în virtutea unor legi necesare, deci știe că nimic nu este bun sau rău decît relativ, și anume, relativ la faptul că ceva îi mărește sau îi micșorează puterea de a trăi și de a acționa.

[3] Adică este fals că oamenii se nasc liberi. Numai cunoașterea duce la libertate. Deci oamenii, născîndu-se neștiutori, sînt conduși la început de pasiuni și numai prin educație și studiu ajungînd la cunoașterea naturii lucrurilor, devin liberi, deși majoritatea rămîn toată viața sclavi ai pasiunilor din lipsă de cunoaștere.

omenească sau mai curînd pe dumnezeu, nu întrucît este infinit, ci numai întrucît este cauza pentru care omul există, este evident din prop. IV a acestei părți. Acesta ca și alte lucruri pe care le-am demonstrat este ceea ce se pare să Moise a vrut să arate în istoria primului om. Căci într-însa nu este concepută nici o altă putere a lui dumnezeu decît aceea prin care l-a creat pe om, adică puterea prin care dumnezeu s-a îngrijit numai de folosul omului. Și în acest sens se povestește că dumnezeu l-ar fi oprit pe omul liber să mănînce din pomul cunoașterii binelui și a răului și că, de îndată ce a mîncat, teama de moarte i-a fost mai mare decît dorința de a trăi. Apoi, omul, descoperind o soție care se potrivea cu totul naturii sale, a recunoscut că nu poate exista nimic în natură care să-i fie mai folositor decît ea; însă, după ce a crezut că animalele îi sînt asemănătoare, a început numaidecît să le imite afectele *(a se vedea prop. XXVII, P. III)* și să-și piardă libertatea, pe care, după aceea, patriarhii au recîștigat-o, călăuziți de spiritul lui Hristos, adică de ideea de dumnezeu, singura de care depinde ca omul să fie liber și ca el să dorească pentru ceilalți oameni binele pe care și-l dorește sieși — cum am demonstrat mai sus *(după prop. XXXVII de aci).*

Propoziția LXIX

Virtutea unui om liber se vădește deopotrivă de mare cînd ocolește primejdiile ca și atunci cînd le învinge.

DEMONSTRAȚIE: Un afect nu poate fi înfrînat nici înlăturat decît printr-un afect contrar și mai puternic decît afectul pe care vrem să-l înfrînăm *(după prop. VII de aci).* Dar îndrăzneala oarbă și teama sînt afecte care pot fi concepute ca deopotrivă de mari *(după prop. V și III de aci).* Deci se cere o virtute a sufletului deopotrivă de mare, adică aceeași tărie *(a cărei def. să se vadă în nota prop. LIX, P. III)* pentru a stăpîni îndrăzneala ca și frica. Cu alte cuvinte *(după def. XL și XLI a afectelor),* un om liber ocolește primejdiile prin aceeași virtute prin care încearcă să le învingă. *C.e.d.d.*

COROLAR: Deci pentru un om liber fuga la timp și lupta dovedesc un curaj deopotrivă de mare, cu alte cuvinte omul

liber alege fuga cu același curaj sau prezență de spirit cu care alege lupta.

NOTĂ: Ce este tăria de suflet sau ce se înțelege printr-însa, am arătat în nota prop. LIX, P. III[1]. Numesc însă primejdii tot ce poate fi cauza vreunui rău, anume cauza tristeții, urii, vrăjbii etc.

Propoziția LXX

Omul liber care trăiește printre ignoranți se silește, pe cît poate, să se ferească de binefacerile lor.

DEMONSTRAȚIE: Fiecare judecă după felul său de a fi ce este bun *(a se vedea nota prop. XXXIX, P. III)*; deci ignorantul care a făcut un bine cuiva îl va judeca după felul său de a fi și, dacă el vede că acest bine este puțin prețuit de acela căruia i-a fost făcut, se va întrista *(după prop. LXII, P. III)*. Dar omul liber se străduiește să se lege prin amiciție de ceilalți oameni *(după prop. XXXVII de aci)*, și nu pentru a le răsplăti binefacerile întocmai, după propriile lor afecte, ci ca să se conducă pe el și pe ceilalți după judecata liberă a rațiunii, ca să nu facă decît ceea ce însuși a recunoscut că are întîietate. Deci, omul liber, ca să nu fie urît de ignoranți și ca să nu se supună poftelor lor, ci numai rațiunii, se va sili, pe cît poate, să ocolească binefacerile lor. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Spun *pe cît poate*, căci, deși oamenii sînt ignoranți, ei sînt totuși oameni care pot, în caz de nevoie, să aducă un ajutor omenesc, decît care nu există altul mai bun. Așa încît adesea se întîmplă că este nevoie să primești de la ei o binefacere și deci să te arăți că le ești recunoscător după felul lor de a fi. La aceasta se adaugă că și atunci cînd ocolim binefacerile lor trebuie să fim cu băgare de seamă, ca să nu părem că-i disprețuim sau că ezităm, din zgîrcenie, să-i răsplătim și, astfel, fugind de ura lor, prin chiar aceasta ne expunem să-i supărăm.

[1] Tăria de suflet constă în acțiunile omului, deci ea izvorăște din cunoașterea adecvată (în măsura în care omul nu cunoaște, el este pasiv). Aceste acțiuni sînt urmarea dorinței, călăuzită de rațiune, de a ne păstra viața proprie (fermitatea) și de a-i ajuta pe ceilalți oameni stabilind cu ei legături de prietenie (generozitate).

De aceea, ocolind binefacerile, trebuie să avem în vedere ceea ce este folositor şi de cuviinţă.

Propoziţia LXXI

Numai oamenii liberi au cea mai mare recunoştinţă unii faţă de alţii.

DEMONSTRAŢIE: Numai oamenii liberi sînt foarte folositori unii altora şi sînt legaţi între ei prin cea mai strînsă legătură pe prietenie *(după prop. XXXV de aci cu cor. I)* şi numai ei se silesc să-şi facă bine unii altora cu o stăruinţă egală de dragoste *(după prop. XXXVII de aci)*. Deci *(după def. XXXIV a afectelor)* numai oamenii liberi au cea mai mare recunoştinţă unii faţă de alţii. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Recunoştinţa pe care oamenii conduşi de o dorinţă oarbă o au unii faţă de alţii este mai mult negustorie sau momeală decît recunoştinţă. Apoi, ingratitudinea nu este un afect. Ea este totuşi ruşinoasă, pentru că cel mai adesea ea arată că omul este stăpînit de o ură exagerată, de mînie, de mîndrie sau de avariţie etc. Căci cine, din prostie, nu ştie să răsplătească darurile, nu este ingrat, şi încă mai puţin acela pe care darurile unei curtezane nu-l pot face instrumentul poftelor ei senzuale, nici darurile unui hoţ ca să ascundă lucrurile furate de el sau de alţii ca el. Dimpotrivă, acel om arată că are suflet tare, care nu suferă să fie corupt prin nici un dar spre pierzania lui sau a comunităţii.

Propoziţia LXXII

Omul liber nu lucrează niciodată cu viclenie, ci totdeauna cu bună-credinţă.

DEMONSTRAŢIE: Dacă un om liber ar acţiona, întrucît este liber, cu viclenie, ar face-o condus de raţiune (căci nu-l numim liber decît în această măsură), aşa încît a acţiona cu viclenie ar fi o virtute *(după prop. XXIV de aci)* şi prin urmare *(după aceeaşi prop.)* ar fi mai potrivit pentru fiecare să lucreze

cu viclenie pentru a-şi menţine fiinţa; cu alte cuvinte *(cum se înţelege de la sine)* ar fi mai potrivit ca oamenii să fie de acord numai în cuvinte şi să fie în realitate duşmani unii altora — ceea ce *(după cor. prop. XXXI de aci)* este absurd. Deci omul liber etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Dacă acum sîntem întrebaţi: în cazul în care un om ar putea scăpa de o primejdie de moarte apropiată, prin perfidie, raţiunea nu i-ar porunci oare în mod absolut, pentru a-şi apăra viaţa, să fie de rea-credinţă? Se va răspunde în acelaşi fel că, dacă raţiunea ar sfătui aceasta, atunci ea ar sfătui pe toţi oamenii la fel şi, astfel, raţiunea ar sfătui îndeobşte pe toţi oamenii să nu se învoiască decît prin viclenie să-şi unească forţele şi să aibă legi comune, adică în realitate să nu aibă legi comune — ceea ce este absurd.

Propoziţia LXXIII

Omul care este condus de raţiune este mai liber în stat, unde trăieşte după legile comune, decît în singurătate, unde nu ascultă decît de el însuşi.

DEMONSTRAŢIE: Omul care este condus de raţiune nu se supune din teamă *(după prop. LXIII de aci)*, ci în măsura în care se sileşte să-şi menţină fiinţa după porunca raţiunii, adică *(după nota prop. LXVI de aci)* în măsura în care se sileşte să trăiască liber, el doreşte să respecte regulile vieţii şi utilităţii comune *(după prop. XXXVII de aci)*, deci să trăiască după legile comune ale statului *(cum am arătat în nota II a prop. XXXVII de aci)*. Aşadar, omul care este condus de raţiune doreşte să respecte legile comune ale statului, ca să trăiască mai liber. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Acestea şi altele de acelaşi fel pe care le-am arătat cu privire la adevărata libertate a omului se referă la puterea sufletului, adică *(după prop. LIX, P. III)* la fermitate şi generozitate. Nu socotesc că merită osteneală să demonstrez aci, în parte, toate proprietăţile puterii sufletului şi, cu atît mai puţin, că omul puternic nu urăşte, nu se mînie, nu este invidios, nu se indignează, nu disprefuieşte pe nimeni şi nu este îngîmfat faţă

de nimeni. În adevăr, acestea și tot ce privește adevărata viață și religie se stabilesc cu ușurință prin prop. XXXVII și XLVI de aci, anume că ura trebuie să fie învinsă de iubire și că oricine este condus de rațiune dorește și celorlalți binele pe care și-l dorește. La aceasta se adaugă ceea ce am arătat în nota prop. L de aci și în alte locuri: și anume, că omul puternic se gîndește mai ales că toate rezultă din necesitatea naturii divine și de aceea tot ce i se pare supărător și rău, mai mult, tot ce i se pare nelegiuit, îngrozitor, nedrept și mîrșav, izvorăște din faptul că el concepe înseși aceste lucruri într-un chip tulbure, mutilat și confuz. Tocmai din această cauză se străduiește din toate puterile să conceapă lucrurile așa cum sînt în sine și să înlăture piedicile care stau în calea cunoașterii adevărate, cum sînt ura, mînia, invidia, batjocura, îngîmfarea și altele de felul acesta, pe care le-am notat mai sus. De aceea, cum am spus, el năzuiește, pe cît poate, să lucreze bine și să se bucure. În partea care urmează, voi dovedi pînă unde ajunge virtutea omenească urmărind aceasta și ce putere are ea.

ADAOS

Cele spuse de mine în această parte cu privire la normele unei vieți drepte, nu le-am orînduit în așa fel, încît să se poată vedea dintr-o privire, ci le-am demonstrat în mai multe locuri, după cum mi-a fost mai ușor să deduc un lucru din altul. De aceea mi-am propus să le adun aci și să le rezum în capitole principale.

CAPITOLUL I

Toate năzuințele sau dorințele noastre derivă din necesitatea firii noastre în așa fel, încît pot fi înțelese, sau numai prin firea noastră ca fiind cauza lor cea mai apropiată, sau din faptul că sîntem o parte din natură, care (parte) nu se poate concepe adecvat prin sine însăși, fără ceilalți indivizi[1].

[1] Realități avînd o existență individuală.

CAPITOLUL II

Dorințele care derivă din natura noastră în așa fel, încît pot fi înțelese numai prin ea însăși, sînt acele care se referă la suflet întrucît concepem că este alcătuit din idei adecvate. Celelalte dorințe, dimpotrivă, nu se referă la suflet, decît în măsura în care el concepe lucrurile neadecvat și în măsura în care puterea și dezvoltarea lor trebuie definite, nu prin puterea omului, ci prin puterea lucrurilor dinafara noastră. De aceea, pe bună dreptate, pe cele dintîi le numim acțiuni, iar pe cele din urmă pasiuni; aceasta și pentru că cele dintîi arată totdeauna puterea noastră, iar cele din urmă, neputința și cunoașterea noastră mutilată.

CAPITOLUL III

Acțiunile noastre, adică acele dorințe care sînt definite prin puterea omului sau a rațiunii, sînt totdeauna bune; celelalte pot fi atît bune cît și rele.

CAPITOLUL IV

Deci este folositor în viață, înainte de toate, să desăvîrșim, pe cît putem, intelectul, adică rațiunea, și numai în aceasta constă fericirea supremă a omului, adică beatitudinea. Căci beatitudinea nu este decît mulțumirea de sine, care se naște din cunoașterea intuitivă[1] a lui dumnezeu. Iar a desăvîrși intelectul nu este, de asemenea, decît a-l cunoaște pe dumnezeu, atributele lui și acțiunile care rezultă din necesitatea naturii sale[2]. Iată de ce scopul suprem al omului care este condus de rațiune, adică dorința lui supremă, prin care se silește să le domine pe celelalte, este dorința care-l face să se conceapă adecvat pe sine și toate celelalte lucruri care pot cădea sub înțelegerea sa.

CAPITOLUL V

Așadar nu există viață rațională fără înțelegere[3]. Lucrurile numai într-atît sînt bune, întrucît ajută omului să se poată

[1] Vezi nota II, prop. XL, P. II.

[2] A cunoaște natura și legile sale. La această cunoaștere ajungem, după Spinoza, numai prin al treilea gen de cunoaștere.

[3] Adică fără a cunoaște natura și legile ei.

bucura de viața sufletului, care se definește prin înțelegere. Dimpotrivă, numim rele numai lucrurile care îl împiedică pe om să-și desăvîrșească rațiunea și să se poată bucura de viața rațională.

CAPITOLUL VI

Dar, fiindcă sînt bune cu necesitate toate lucrurile a căror cauză eficientă este omul, lui nu i se poate întîmpla nimic rău decît prin cauze externe, anume, în măsura în care omul este o parte a întregii naturi, la ale cărei legi natura omenească este constrînsă să se supună și să se adapteze aproape într-o infinitate de chipuri.

CAPITOLUL VII

Este imposibil ca omul să nu fie o parte a naturii și să nu se supună ordinii ei comune. Dar, dacă el trăiește printre indivizi care se potrivesc cu natura sa omenească, prin chiar aceasta, puterea sa de a lucra va fi ajutată și întreținută. Dimpotrivă, dacă se găsește între asemenea indivizi care se potrivesc foarte puțin cu natura sa, el nu se va putea adapta nicidecum lor fără să se schimbe cu totul el însuși.

CAPITOLUL VIII

Orice există în natură și socotim că este rău, sau că ne poate împiedica să existăm și să ne bucurăm de viața rațională, ne este îngăduit să îndepărtăm de la noi prin mijloacele care ni se par cele mai sigure. Dimpotrivă, orice lucru pe care îl socotim bun sau folositor pentru menținerea ființei noastre și pentru a ne bucura de viața rațională, ne este îngăduit să-l luăm în folosul nostru și să ne servim de el în orice chip.[1] Iar, în mod absolut, este îngăduit oricui, după dreptul suprem al naturii,[2] să facă ce socotește că este în folosul său.

[1] Se referă la justificarea sacrificării animalelor (*nota I prop. XXXVII, P. IV*).

[2] In nota II prop. XXXVII, P. IV, se face deosebirea dintre *starea naturală* și cea *civilă* (cetățenească). In starea naturală, oamenii, în virtutea

CAPITOLUL IX

Nimic nu se poate potrivi mai bine cu natura unui lucru oarecare decît ceilalți indivizi din specia lui. Deci *(după cap. VII)* nu există nimic care să fie mai folositor pentru om ca să-și mențină ființa și să se bucure de viața rațională decît omul condus de rațiune. Apoi, fiindcă printre lucrurile particulare nu cunoaștem nimic mai de preț decît omul condus de rațiune, de aceea nimeni nu poate să arate mai bine cît valorează prin iscusință și talent decît dînd o astfel de educație oamenilor, încît, pînă la urmă, ei să trăiască numai după porunca rațiunii.

CAPITOLUL X

In măsura în care oamenii sînt pătrunși unii față de alții de invidie sau de vreo ură, în aceeași măsură ei se împotrivesc unii altora, și deci sînt cu atît mai de temut, cu cît sînt mai puternici decît ceilalți indivizi ai naturii.

CAPITOLUL XI

Totuși sufletele, nu prin arme sînt învinse, ci prin iubire și generozitate.

CAPITOLUL XII

Le este folositor oamenilor, înainte de orice, să se unească între ei și să se lege prin legăturile cele mai potrivite să facă dintr-înșii un singur tot și să săvîrșească numai și numai ceea ce folosește la întărirea prieteniilor.

„dreptului suveran al naturii", sînt îndreptățiți să facă tot ce socotesc că este spre folosul lor individual; în această stare, nefiind în genere conduși de rațiune, oamenii își dăunează unii altora, de aceea ei au alcătuit o societate (Cetate, Stat), în care să trăiască împreună, după anumite legi, care să-i apere de abuzurile inerente stării naturale. Teza aceasta amintește teoria contractualistă a originii societății, dezvoltată în secolul următor de către J. J. Rousseau.

CAPITOLUL XIII

Însă pentru aceasta se cere iscusință și prevedere. Căci oamenii sînt schimbători (în adevăr sînt rari acei care trăiesc după porunca rațiunii), și totuși cel mai adesea invidioși și mai porniți pe răzbunare decît pe milă. Așa încît ca să-l suporți pe fiecare după felul lui de a fi și ca să te abții de a nu-i imita afectele, este nevoie de o stăpînire de sine deosebită. Dimpotrivă, acei care se pricep să-i mustre pe oameni și să le condamne viciile mai mult decît să-i învețe virtuțile, și nu să întărească sufletele oamenilor, ci să le zdrobească, aceștia sînt supărători și pentru ei și pentru ceilalți. De aceea, mulți, prea nerăbdători și cu o greșită rîvnă religioasă, au preferat să trăiască între dobitoace decît între oameni[1], cum fac copiii sau tinerii care, neputînd suporta cu seninătate mustrările părinților, se fac soldați și aleg mai bine neajunsurile războiului și o stăpînire tiranică decît înlesnirile de acasă și mustrările părintești, și primesc cu supunere orice povară, numai să se răzbune pe părinți.

CAPITOLUL XIV

Deci, cu toate că oamenii se conduc în toate după capriciile lor, totuși din traiul lor comun rezultă mai multe foloase decît pagube. De aceea este mai bine să le suporți cu seninătate injuriile și să-ți dai osteneala de a face ceea ce folosește bunei înțelegeri și prieteniei.

CAPITOLUL XV

Buna înțelegere izvorăște din dreptate, echitate și onestitate[2]. Căci oamenii, în afară de ceea ce este nedrept și neechitabil, suferă de asemenea cu greu ceea ce este socotit rușinos, adică ei suportă cu greu ca cineva să încalce moravurile sta-

[1] Viața monahală este considerată de Spinoza ca fiind contrară naturii omenești.

[2] Vezi definiția onestității în nota I, prop. XXXVII, P. IV.

tornice ale societății. Dar, pentru a cîștiga iubirea, este nevoie în primul rînd de acele care privesc religia și moralitatea. Asupra acestora a se vedea nota I și II a prop. XXXVII, nota prop. XLVI și nota prop. LXXIII, P. IV.

CAPITOLUL XVI

Totuși, buna înțelegere se naște de obicei, din teamă; atunci însă ea este fără încredere. Adăugați că frica se naște din slăbiciunea sufletului, și de aceea nu ține de folosința rațiunii, ca și mila, deși ea pare a avea înfățișarea moralității.

CAPITOLUL XVII

Oamenii mai pot fi cîștigați prin daruri, îndeosebi acei care n-au cu ce să-și procure cele trebuitoare vieții. Totuși a-i veni în ajutor oricărui nevoiaș depășește cu mult puterile și interesul unui om particular. Căci averile unui om particular sînt departe de a ajunge pentru aceasta. În afară de aceasta, puterile intelectuale ale unui om nu sînt atît de mari încît el să-și poată face prieteni din toți oamenii. De aceea grija de săraci revine întregii societăți și privește numai interesul comun[1].

CAPITOLUL XVIII

Ca să primești binefaceri și ca să le răsplătești cu recunoștință, trebuie să ai o cu totul altă atitudine. Asupra acesteia a se vedea nota prop. LXX și nota prop. LXXI, P. IV.

CAPITOLUL XIX

Iubirea senzuală, adică pofta de a procrea, care se naște din frumusețe, și în general orice iubire care recunoaște o altă cauză decît libertatea sufletului, se preface ușor în ură; numai să nu fie — ceea ce este mai rău — un fel de nebunie, căci atunci întreține mai mult vrajba decît înțelegerea. A se vedea cor.[2] prop. XXXI, P. III.

[1] După Spinoza deci, asistența celor nevoiași este o obligație de stat.
[2] Unele ediții ale operei lui Spinoza trimit la cor. prop. XXX, P. III.

CAPITOLUL XX

În ce privește căsătoria, este sigur că se acordă cu rațiunea, dacă dorința unirii corpurilor nu se naște numai din frumusețe, ci și din dragostea de a procrea copii și de a-i crește cu înțelepciune și, pe lîngă acestea, dacă iubirea reciprocă, adică a bărbatului și a femeii, are drept cauză nu numai frumusețea, ci mai ales libertatea sufletului.

CAPITOLUL XXI

Și din lingușire se naște buna înțelegere, însă cu viciul rușinos al slugărniciei sau al perfidiei, căci nimeni nu se cîștigă mai ușor prin lingușire decît îngîmfații, care vor să fie cei dintîi, și nu sînt.

CAPITOLUL XXII

Desconsiderarea de sine are o falsă aparență de moralitate și de religie. Și deși desconsiderarea de sine se opune îngîmfării, acela care se va desconsidera pe sine este foarte aproape de îngîmfat. A se vedea nota prop. LVII, P. IV.

CAPITOLUL XXIII

De asemenea, rușinea contribuie la buna înțelegere, dar numai în ce privește ceea ce nu putem ascunde. Apoi, fiindcă însăși rușinea este un fel de tristețe, ea nu ține de uzul rațiunii.

CAPITOLUL XXIV

Celelalte afecte de tristețe ce privesc oamenii se opun de-a dreptul dreptății, nepărtinirii, onestității, moralității și religiei. Și, deși indignarea are înfățișarea exterioară a nepărtinirii, totuși se trăiește fără lege acolo unde i se îngăduie oricui să judece faptele altora și să-și facă sieși și altora dreptate.

CAPITOLUL XXV

Modestia, adică dorința de a fi pe placul oamenilor, dacă este determinată de rațiune, se reduce *(cum am spus în nota I prop. XXXVII, P. IV)* la moralitate. Dar, dacă ea se naște dintr-un afect, atunci este ambiție, adică dorință care provoacă cel mai adesea printre oameni vrajbe și certuri sub falsa înfățișare a moralității. Căci cine dorește să-i sfătuiască pe ceilalți sau să-i ajute cu fapta ca să se bucure împreună de cel mai mare bine se va sili să le cîștige cel mai mult iubirea, nu însă să-i facă să-l admire, așa fel ca această doctrină să-i poarte numele, și se va sili să nu dea nici un motiv de ură. Apoi, în convorbirile obișnuite se va păzi de a pomeni despre viciile oamenilor și va avea grijă să nu vorbească despre slăbiciunea omenească decît foarte măsurat, dar va vorbi mult despre virtutea sau puterea omenească și despre calea pe care poate fi desăvîrșită, așa încît și oamenii să năzuiască să trăiască, pe cît pot, după învățătura rațiunii, nu din frică sau din ură, ci numai din bucurie.

CAPITOLUL XXVI

În afară de oameni, nu cunoaștem în natură nimic deosebit de care să ne putem bucura sufletește și de care să ne putem lega prin prietenie sau prin vreo altă legătură. Așa încît rațiunea, care are în vedere folosul nostru, nu ne cere să păstrăm toate lucrurile ce există în natură în afara oamenilor, ci ne învață să le păstrăm, să le distrugem sau să le adaptăm în orice fel, pentru folosul nostru.

CAPITOLUL XXVII

Folosul pe care putem să-l avem de la lucrurile care se află în afara noastră este — pe lîngă experiența și cunoștința pe care le cîștigăm prin faptul că le observăm și le transformăm dîndu-le altă formă — mai ales menținerea corpului. De aceea ne sînt folositoare, în primul rînd, lucrurile care pot să ne hrănească corpul, așa încît toate părțile lui să-și poată îndeplini în chip desăvîrșit menirea. Căci cu cît corpul poate să fie afectat în mai multe feluri și să afecteze la rîndul lui în mai

multe feluri corpurile externe, cu atît şi sufletul va fi mai în stare să gîndească[1] *(a se vedea prop. XXXVIII şi XXXIX, P. IV)*. Dar se pare că în natură se găsesc foarte puţine lucruri de felul acesta, şi de aceea, pentru a hrăni corpul după nevoile sale, trebuie să ne folosim de mai multe alimente de natură diferită. De fapt, corpul omenesc este alcătuit din foarte multe părţi de natură diferită, care au nevoie de o hrană continuă şi variată, pentru ca întreg corpul să fie în stare să săvîrşească tot ce poate deriva din natura lui şi, în consecinţă, pentru ca sufletul, la rîndul lui, să fie în stare să conceapă multe lucruri.

CAPITOLUL XXVIII

Pentru a atinge acest scop, n-ar putea să fie îndestulătoare forţele fiecăruia în parte, dacă oamenii nu s-ar ajuta reciproc. Dar banul a devenit mijlocul prin care se pot obţine toate lucrurile. De aceea, chipul lui preocupă, de obicei, mai mult decît orice, sufletul mulţimii, căci abia se poate închipui vreo bucurie care să nu fie însoţită de ideea banului, drept cauză.

CAPITOLUL XXIX

Dar aceasta este un viciu numai pentru cei care caută banul, nu din cauza sărăciei sau a lipsurilor, ci pentru că s-au învăţat cu arta de a cîştiga şi se fălesc cu ea. De altfel, aceştia îşi hrănesc corpul din obişnuinţă, însă cu zgîrcenie, pentru că ei cred că tot ce cheltuiesc cu întreţinerea corpului lor este o pierdere. Acei care cunosc însă adevăratul rost al banilor şi îşi proporţionează bogăţiile numai după nevoile lor trăiesc mulţumindu-se cu puţin[2].

CAPITOLUL XXX

Fiind bune lucrurile care ajută corpului ca să-şi îndeplinească funcţiile, iar bucuria constînd în aceea că puterea omu-

[1] Importanţa stării fizice pentru starea sufletească.

[2] Colerus, biograful lui Spinoza, arată că, din actele şi însemnările rămase după moartea lui Spinoza, reiese că el s-a condus în viaţă după preceptele indicate aci.

lui, întrucît este alcătuit din suflet și corp, este ajutată și mărită, urmează că sînt bune toate acele care ne aduc bucurie. Totuși, fiindcă, dimpotrivă, lucrurile nu acționează cu scopul de a ne aduce bucurie, iar puterea lor de a acționa nu este orînduită după folosul nostru, și, în sfîrșit, cel mai adesea bucuria se referă mai mult numai la o singură parte a corpului, rezultă că cele mai multe afecte de bucurie (dacă nu intervin rațiunea și prevederea) — deci și dorințele care se nasc din acestea — sînt excesive. La acestea se adaugă că, pe temeiul afectului, socotim drept cel mai de seamă ceea ce este plăcut în prezent și nu putem prețui cu un afect egal al sufletului bucuriile viitoare. A se vedea nota prop. XLIV și nota prop. LX, P. IV.

CAPITOLUL XXXI

Superstiția, dimpotrivă, pare a socoti că este bun ceea ce aduce tristețe, iar rău, ceea ce aduce bucurie. Însă, cum am mai spus, *(a se vedea nota prop. XLV, P. IV)* doar un invidios poate să-și facă o plăcere din neputința sau din neajunsurile mele. Căci cu cît avem mai multă bucurie, cu atît ne ridicăm mai mult spre perfecție și, în consecință, cu atît mai mult participăm la natura divină; și niciodată nu poate să fie rea o bucurie legată de justa înțelegere a folosului nostru. Iar cine, dimpotrivă, este condus de frică și face binele ca să se ferească de rău, acela nu este condus de rațiune[1].

CAPITOLUL XXXII

Dar puterea omenească este destul de mărginită și depășită în mod infinit de puterea cauzelor externe. De aceea, noi nu avem o putere absolută de a adapta lucrurile dinafară la trebuințele noastre. Cu toate acestea, am suporta cu resemnare întîmplările potrivnice folosului nostru, dacă am avea conștiința că ne-am făcut datoria, că n-am putut face mai mult pentru a le ocoli și că sîntem o parte a naturii întregi, la ale cărei legi

[1] Spinoza critică aci religia: oamenii nu pot fi determinați să ducă o viață morală prin amenințarea că vor fi pedepsiți pe lumea „cealaltă".

sîntem supuși. Dacă înțelegem aceasta clar și distinct, atunci acea parte din noi care este definită drept cunoaștere pură, adică partea cea mai bună din noi, va fi pe deplin împăcată și va căuta să stăruie în această împăcare. Căci, în măsura în care cunoaștem, nu putem să dorim decît ceea ce este necesar și nu ne putem împăca decît cu adevărul; și, în măsura în care cunoaștem aceasta în chip just, năzuințele părții celei mai bune din noi vor fi în acord cu ordinea naturii întregi.

PARTEA A CINCEA

DESPRE PUTEREA INTELECTULUI SAU DESPRE LIBERTATEA OMULUI

PREFAȚA

Trec, în sfîrșit, la cealaltă parte a „Eticii", unde voi trata despre chipul în care ajungem la libertate sau despre calea care duce la libertate. Așadar, voi trata aci despre puterea rațiunii, arătînd ce putere are ea asupra afectelor și, apoi, în ce constă libertatea sufletului sau fericirea. Din toate acestea, vom vedea cît de mare putere are omul înțelept față de cel ignorant. Cît despre modul și calea pe care trebuie desăvîrșit intelectul, cît și despre arta de a îngriji corpul, așa ca el să poată răspunde bine menirii sale, despre toate acestea nu este locul să vorbim aci, pentru că prima parte privește logica, iar a doua parte privește medicina. Aci, după cum am spus, voi vorbi deci numai despre puterea sufletului sau a rațiunii[1] și, înainte de toate, voi arăta cîtă putere și ce fel de putere are ea pentru a stăpîni și a înfrîna afectele. Noi nu avem asupra lor o putere absolută, după cum am dovedit mai sus. Stoicii[2] însă au crezut că afectele atîrnă în chip absolut de voința noastră și că le putem stăpîni în chip absolut. Cu toate acestea, ei au fost constrînși — de bună seamă nu de principiile lor, ci de experiență — să admită că, pentru a le stăpîni și a le înfrîna, este nevoie de mult exer-

[1] Spinoza identifică sufletul cu rațiunea.

[2] Stoicismul, curent filozofic în Grecia antică (sec. III î. e. n. — sec. VI e. n.). A avut reprezentanți și la romani (Seneca, Epictet, Marc-Aureliu) — Etica școlii stoice (școala „porticului") reflecta perioada de descompunere a orînduirii sclavagiste. În opoziție cu Epicur (filozof materialist și ateu din Grecia antică, 341—270 î. e. n.), stoicii opun plăcerii virtutea (considerînd că virtutea constă în stăpînirea plăcerilor și renunțarea la ele).

ciţiu şi de multă osteneală. Unul dintre ei a încercat chiar să dovedească acest lucru prin exemplul a doi cîini (dacă îmi aduc bine aminte), unul de casă şi celălalt de vînătoare, şi anume, că, prin exerciţiu, se poate face ca un cîine de casă să se obişnuiască să vîneze, iar unul de vînătoare, dimpotrivă, să se abţină de a urmări iepuri. Această părere a fost mult sprijinită de Descartes. El a susţinut că sufletul sau spiritul este unit îndeosebi cu o anumită parte a creierului, anume cu aşa-zisa — glandă pineală, prin mijlocirea căreia sufletul ar percepe toate mişcările care se petrec în corp, precum şi obiectele externe, şi că sufletul o poate mişca în diferite chipuri, după voinţă. El susţinea că această glandă este atîrnată în mijlocul creierului, aşa încît ea să poată fi mişcată de cea mai mică mişcare a spiritelor animale[1], în atîtea chipuri diferite, în cîte chipuri diferite spiritele animale lovesc în creier, şi că, afară de aceasta, se întipăresc în el atîtea urme diferite, cîte obiecte externe diferite împing spre el spiritele animale. De aci rezultă că dacă mai tîrziu glanda ocupă, prin voinţa sufletului care o mişcă diferit, cutare sau cutare poziţie pe care a ocupat-o mai înainte prin acţiunea spiritelor animale mişcate în cutare sau cutare chip, atunci glanda ea însăşi va respinge şi va determina spiritele animale în acelaşi chip în care au fost respinse mai înainte, cînd glanda era în aceeaşi poziţie. În afară de aceasta, el susţinea că fiecare voinţă a sufletului este legată de către natură de o anumită mişcare a glandei. Bunăoară, dacă cineva vrea să privească un obiect depărtat, această voinţă va face ca pupila să se dilate; însă dacă ne gîndim numai ca pupila să se dilate, nu va folosi la nimic a avea voinţa aceasta, fiindcă natura n-a legat mişcarea glandei — care sluieşte la împingerea spiritelor animale către nervul optic în chipul potrivit pentru a dilata sau contracta pupila — de voinţa de a o dilata sau de a o contracta, ci numai de voinţa de a privi obiecte depărtate sau apropiate. În sfîrşit, el susţinea că, deşi fiecare dintre mişcările acestei glande pare să fie legată în mod firesc cu anumite

[1] Prin „spirite animale", Descartes înţelege „un vînt foarte fin, sau mai degrabă o flacără foarte vie şi foarte curată" produsă de „părţile sîngelui care pătrund pînă la creier" şi care nu servesc numai pentru a hrăni şi întreţine substanţa cerebrală, ci şi în scopul de a produce „spiritele animale". (Descartes, Omul, cap. XVIII. Vezi în colecţia „Texte filozofice", *Descartes*, Buc., E.S.P.L.S. 1952, p. 115).

cugetări ale minții noastre, încă de la începutul vieții, fiecare din ele totuși se poate lega și cu alte gînduri, prin obișnuință, după cum se silește să dovedească în articolul 50, partea I a „Pasiunilor Sufletului". Din aceasta, el a conchis că nu există nici un suflet atît de slab, încît să nu poată dobîndi o stăpînire absolută asupra pasiunilor, dacă este bine condus. Căci acestea, cum sînt definite de el, sînt percepții sau sentimente sau emoții ale sufletului care se referă îndeosebi la el și care (observați bine) sînt produse, păstrate și întărite prin unele mișcări ale spiritelor [animale] (a se vedea art. 27, partea I „Pasiunile Sufletului"). Dar, dacă putem lega de orice voință orice mișcare a glandei și deci a spiritelor [animale], și dacă determinarea voinței atîrnă numai de puterea noastră, atunci putem cîștiga o stăpînire absolută asupra pasiunilor noastre, determinînd voința noastră prin judecăți sigure și hotărîte, după care vrem să călăuzim acțiunile vieții noastre și să legăm mișcările pasiunilor, pe care vrem să le avem, de aceste judecăți. Aceasta este părerea acestui om atît de vestit (pe cît pot să deduc din propriile sale cuvinte) și, dacă n-ar fi atît de ingenioasă, abia mi-ar veni să cred că ea a fost formulată de un om ca el. Nu pot, pe drept cuvînt, să mă mir îndeajuns, cum un filozof care s-a hotărît cu atîta tărie să nu facă nici o deducție decît din principii evidente prin ele însele, să nu afirme decît ceea ce percepe clar și distinct și care i-a condamnat atît de des pe scolastici că au vrut să explice lucrurile obscure prin calități ascunse, recurge, după toate acestea, la o ipoteză mai obscură decît toate calitățile ascunse. Mă întreb deci ce înțelege el prin unirea sufletului și a corpului? Ce idee clară și distinctă are el despre gîndirea strîns unită cu o părticică de materie? Aș fi dorit ca el să ne fi explicat această unire prin cauza ei cea mai apropiată. Dar el a conceput sufletul atît de despărțit de corp, încît n-a putut să arate vreo cauză particulară, nici pentru această unire, nici pentru sufletul însuși, ci a fost silit să recurgă la cauza întregului univers, adică la dumnezeu. Apoi, mult aș vrea să știu cîte grade de mișcare poate să-i imprime sufletul acestei glande și cu ce putere o poate ține atîrnată. Căci nu știu dacă nu cumva glanda aceasta nu este împinsă de suflet mai încet sau mai repede decît de spiritele animale și dacă nu cumva mișcările pasiunilor pe care le-am legat strîns de judecățile hotărîte nu pot fi iarăși desprinse de

ele prin cauze corporale. De aci ar rezulta că, deși sufletul își poate propune cu hotărîre să pornească la luptă împotriva primejdiilor și să lege mișcarea îndrăznelii de această hotărîre, totuși, la vederea primejdiei, glanda să fie atîrnată în așa fel, încît sufletul să nu se poată gîndi decît la fugă. Și, desigur, fiindcă nu există nici un raport între voință și mișcare, de asemenea nu există nici o comparație între puterea sau forțele sufletului și ale corpului. Prin urmare forțele acestuia nu pot fi determinate de către forțele aceluia. Adăugați la acestea că nici nu se găsește această glandă așezată în mijlocul creierului așa fel ca ea să poată fi împinsă atît de ușor și în atîtea feluri și că nu toți nervii se prelungesc pînă la cavitățile creierului. În fine, las la o parte tot ce afirmă Descartes despre voință și despre libertatea ei, deoarece am arătat cu prisosință că e fals. Deci, fiindcă puterea sufletului, cum am arătat mai sus, se definește numai prin cunoașterea pură, leacurile împotriva afectelor, care cred că toate au fost într-adevăr experimentate, dar nu observate cu grijă, nici constatate distinct, le vom determina numai prin cunoașterea sufletului și de aci vom deduce tot ce privește fericirea lui.

AXIOME

I. Dacă în același subiect sînt provocate două acțiuni contrare, va trebui, cu necesitate, să se producă o schimbare, sau în amîndouă, sau numai în una din ele, pînă cînd vor înceta să mai fie contrare.

II. Puterea unui efect este determinată de puterea cauzei sale, deoarece esența lui se explică sau se definește prin esența cauzei sale.

Această axiomă este evidentă prin prop. VII, din partea a treia.

PROPOZIȚII

Propoziția I

După cum se orînduiesc și se înlănțuiesc în suflet gîndurile și ideile despre lucruri, tot astfel se orînduiesc în corp afecțiunile lui sau imaginile lucrurilor.

DEMONSTRAȚIE: Ordinea și înlănțuirea ideilor sînt identice *(după prop. VII, P. II)* cu ordinea și înlănțuirea lucrurilor și, invers, ordinea și înlănțuirea lucrurilor sînt identice *(după cor. prop. VI și VII, P. II)* cu ordinea și înlănțuirea ideilor. De aceea, după cum ordinea și înlănțuirea ideilor din suflet urmează ordinea și înlănțuirea afecțiunilor corpului *(după prop. XVIII, P. II)* tot astfel, invers *(după prop. II, P. III)*, ordinea și înlănțuirea afecțiunilor corpului urmează ordinea și înlănțuirea gîndurilor și ideilor lucrurilor din suflet. *C.e.d.d.*

Propoziția II

Dacă despărțim o emoție sau un afect al sufletului de gîndul cauzei exterioare și îl legăm de alte gînduri, atunci iubirea sau ura față de cauza externă, precum și șovăielile sufletului care se nasc din aceste afecte, sînt nimicite.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, forma iubirii sau a urii o constituie bucuria sau întristarea care însoțește ideea unei cauze externe *(după def. VI și VII a afectelor)*; prin urmare dacă înlăturăm această idee, înlăturăm totodată și forma iubirii sau a urii; și astfel, aceste afecte, precum și acele care se nasc din ele, sînt nimicite. *C.e.d.d.*

Propoziția III

Afectul care este o pasiune încetează de a mai fi pasiune de îndată ce ne formăm despre el o idee clară și distinctă.

DEMONSTRAȚIE: Afectul care este o pasiune este o idee confuză *(după def. gen. a afectelor)*. De aci rezultă că, dacă ne formăm o idee clară și distinctă despre el, atunci această idee, întrucît se referă numai la suflet, nu se va deosebi de afectul însuși decît rațional *(după prop. XXI, P. II cu nota ei)*; și astfel *(după prop. III, P. III)* afectul încetează de a mai fi o pasiune. *C.e.d.d.*

COROLAR: Un afect este deci cu atît mai mult în stăpînirea noastră și sufletul suferă cu atît mai puțin din cauza lui, cu cît îl cunoaștem mai bine.

Propoziția IV

Nu există nici o afecțiune a corpului despre care să nu ne putem făuri o idee clară și distinctă.

DEMONSTRAȚIE: Ceea ce este comun tuturor lucrurilor nu poate fi conceput decît adecvat *(după prop. XXXVIII, P. II)*; și deci *(după prop. XII și lema II după nota prop. XIII, P. II)* nu există nici o afecțiune a corpului despre care să nu ne putem făuri o idee clară și distinctă. *C.e.d.d*

COROLAR: De aci rezultă că nu există nici un afect despre care să nu ne putem făuri o idee clară și distinctă. Căci un afect este ideea unei afecțiuni a corpului *(după def. gen. a afectelor)*, care, de aceea, *(după prop. prec.)* trebuie să includă o idee clară și distinctă.

NOTĂ: Dat fiind că nu există ceva din care să nu rezulte un afect oarecare *(după prop. XXXVI, P. I)* și că tot ce rezultă dintr-o idee adecvată din noi *(după prop. XL, P. II)* înțelegem clar și distinct, urmează că fiecare om are putința de a se cunoaște clar și distinct pe sine și afectele sale, dacă nu absolut, cel puțin în parte, și, în consecință, să facă astfel ca să sufere cît mai puțin din pricina lor. Pentru aceasta, cel mai însemnat lucru este să ne dăm silința să cunoaștem, pe cît se poate mai clar și mai distinct, fiecare afect, așa fel ca sufletul să fie determinat de către afect să gîndească ceea ce percepe clar și distinct și în care găsește deplină mulțumire; și, prin urmare, să despartă afectul însuși de ideea cauzei externe și să-l lege de cugetări adevărate. De unde va rezulta că nu numai iubirea, ura etc. vor fi distruse *(după prop. II de aci)*, dar și pofta sau dorința care se nasc de obicei din atare afecte nu vor putea fi excesive *(după prop. LXI, P. IV)*. Căci trebuie să se observe, înainte de orice, că se spune că omul este activ și pasiv prin una și aceeași poftă. Bunăoară, am arătat că natura omenească este așa fel alcătuită încît fiecare dorește ca ceilalți să trăiască după felul său de a fi *(a se vedea nota prop. XXXI, P. III)*, care dorință, în omul care nu este condus de rațiune, este o pasiune numită ambiție și nu se deosebește mult de îngîmfare; și, dimpotrivă, în omul care trăiește după porunca rațiunii, este o acțiune sau o virtute, care se numește moralitate *(a se vedea*

nota I prop. XXXVII, P. IV și dem. II a aceleiași prop.). Astfel că toate poftele sau dorințele sînt pasiuni numai întrucît izvorăsc din idei neadecvate; dar ele sînt considerate ca virtuți, cînd sînt provocate sau produse de idei adecvate. De fapt, toate dorințele prin care sîntem determinați să facem ceva pot să se nască tot așa de bine și din idei adecvate și din idei neadecvate *(a se vedea prop. LIX, P. IV).* Și, (ca să revenim la subiect) în ceea ce privește afectele, nu se poate găsi un leac mai bun și care să depindă de puterea noastră, decît acela care constă în a le cunoaște cu adevărat, deoarece sufletul nu are altă putere decît aceea de a gîndi și de a forma idei adecvate — cum am arătat mai sus *(prop. III, P. III).*

Propoziția V

Afectul față de un lucru pe care ni-l imaginăm pur și simplu, și nu ca ceva necesar, nici ca ceva posibil, sau ca ceva contingent este, în aceleași împrejurări, cel mai mare din toate.

DEMONSTRAȚIE: Afectul față de un lucru pe care ni-l imaginăm că este liber este mai mare decît față de un lucru necesar *(după prop. XLIX, P. III)* și, prin urmare, încă mai mare decît față de acela pe care ni-l imaginăm posibil sau contingent *(după prop. XI, P. IV).* Dar a imagina un lucru ca fiind liber nu poate fi decît a imagina un lucru pur și simplu, în timp ce nu cunoaștem cauzele de care a fost determinat să acționeze *(după ceea ce am arătat în nota prop. XXXV, P. II).* Deci afectul față de un lucru pe care ni-l imaginăm pur și simplu este, în aceleași împrejurări, mai mare decît față de un lucru necesar, posibil sau contingent și deci este cel mai mare. *C.e.d.d.*

Propoziția VI

Cu cît sufletul înțelege mai bine că toate lucrurile sînt necesare, cu atît are o putere mai mare asupra afectelor, adică suferă mai puțin din cauza lor.

DEMONSTRAȚIE: Sufletul înțelege că toate lucrurile sînt necesare *(după prop. XXIX, P. I)* și că toate sînt determinate

de înlănțuirea infinită a cauzelor să existe și să lucreze *(după prop. XXVIII, P. I)*. De aceea *(după prop. prec.)*, cu cît înțelege mai bine aceasta, cu atît suferă mai puțin din pricina afectelor care izvorăsc din aceste lucruri și *(după prop. XLVIII, P. III)* cu atît este mai puțin mișcat de ele. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Cu cît mai mult această cunoștință — anume că lucrurile sînt necesare — privește lucrurile particulare pe care ni le imaginăm mai distinct și mai viu, cu atît mai mare este puterea sufletului asupra afectelor — ceea ce însăși experiența confirmă. În adevăr, noi vedem că tristețea pricinuită de pierderea unui bine este slăbită de îndată ce omul care l-a pierdut consideră că acest bine nu-l putea păstra prin nici un mijloc. Tot așa vedem că nimeni nu compătimește pe un copil pentru că nu știe să vorbească, să meargă, să raționeze și pentru că, în sfîrșit, trăiește atîția ani aproape neștiutor de sine. Dar dacă cei mai mulți s-ar naște adulți, iar cutare sau cutare s-ar naște prunc, atunci oricine i-ar compătimi pe copii, fiindcă atunci s-ar socoti copilăria ea însăși nu ca un lucru natural și necesar, ci ca un defect sau ca o greșeală a naturii. Și am putea face alte observări de acest fel.

Propoziția VII

Afectele care se nasc din rațiune sau sînt trezite de ea sînt, dacă se ține seama de timp, mai puternice decît cele care se referă la lucrurile particulare pe care le considerăm absente.

DEMONSTRAȚIE: Noi considerăm un lucru ca absent, nu datorită afectului prin care ni-l imaginăm, ci datorită faptului că corpul este mișcat de un alt afect care exclude existența acelui lucru *(după prop. XVII, P. II)*. Iată de ce afectul care se referă la lucrul pe care-l considerăm ca absent nu este de o atare natură încît să depășească toate celelalte acțiuni și puterea omului *(a se vedea despre acestea prop. VI, P. IV)*, ci, dimpotrivă, prin natura sa, poate oarecum *(după prop. IX, P. IV)* să fie stăpînit de afectele care exclud existența cauzei lui externe. Dar afectul care se naște din rațiune se raportează cu necesitate la proprietățile comune ale lucrurilor *(a se vedea definiția rațiunii, în nota II a prop. XL, P. II)* pe care le considerăm totdeauna

ca prezente (căci nu poate exista nimic care să le excludă existența prezentă) și pe care ni le imaginăm totdeauna în același chip *(după prop. XXXVIII, P. II)*. Iată de ce un atare afect rămîne totdeauna același; și, prin urmare, *(după axioma I de aci)* afectele care îi sînt contrare și care nu sînt întreținute de cauzele lor externe vor trebui să i se acomodeze din ce în ce mai mult, pînă cînd nu-i vor mai fi contrare. Și într-atît, un afect care se naște din rațiune este mai puternic. *C.e.d.d.*

Propoziția VIII

Cu cît un afect oarecare este provocat de mai multe cauze deodată, cu atît este mai mare.

DEMONSTRAȚIE: Mai multe cauze laolaltă pot mai mult decît dacă ar fi mai puține *(după prop. VII, P. III)*. Prin urmare *(după prop. V, P IV)* cu cît un afect oarecare este provocat de mai multe cauze deodată, cu atît este mai puternic. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Această propoziție este evidentă și prin axioma II a acestei părți.

Propoziția IX

Afectul care se referă la mai multe cauze diferite pe care sufletul le consideră dimpreună cu însuși afectul este mai puțin dăunător, suferim mai puțin din pricina lui și sîntem mai puțin afectați față de fiecare cauză decît dacă ar fi un alt afect deopotrivă de mare care se referă la o singură cauză sau la mai puține.

DEMONSTRAȚIE: Un afect este rău sau dăunător numai în măsura în care sufletul este împiedicat de el de a putea gîndi *(după prop. XXVI și XXVII, P. IV)*; și, prin urmare, acel afect prin care sufletul este determinat să considere mai multe obiecte deodată este mai puțin dăunător decît un alt afect deopotrivă de mare și care reține sufletul numai la considerarea unui singur obiect sau a unui mic număr, în așa fel încît să nu se mai poată gîndi la altele. Ceea ce era prima parte a demonstrației. Apoi,

fiindcă esența sufletului, adică *(după prop. VII, P. III)* puterea lui constă numai în cugetare *(după prop. XI, P. II)*, rezultă că sufletul suferă mai puțin de pe urma unui afect de care este determinat să considere mai multe obiecte deodată, decît de pe urma unui afect deopotrivă de mare și care ține ocupat sufletul în considerarea numai a unui singur sau a unui mic număr de obiecte. Ceea ce era a doua parte a demonstrației. În sfîrșit acest afect *(după prop. XLVIII, P. III)*, în măsura în care se referă la mai multe cauze externe, este de asemenea mai mic față de fiecare. *C.e.d.d.*

Propoziția X

Cît timp nu sîntem frămîntați de afecte care sînt contrare naturii noastre, atîta timp avem puterea de a orîndui și de a înlănțui afectele corpului într-o ordine intelectuală.

DEMONSTRAȚIE: Afectele care sînt contrare naturii noastre cu alte cuvinte *(după prop. XXX, P. IV)* care sînt rele, sînt într-atît rele întrucît împiedică sufletul să înțeleagă *(după prop. XXVII, P. IV)*. Cît timp deci nu sîntem frămîntați de afecte care sînt contrare naturii noastre, atîta timp puterea sufletului prin care se silește să înțeleagă lucrurile *(după prop. XXVI, P. IV)* nu este împiedicată și în tot acest timp sufletul are puterea de a forma idei clare și distincte și de a le deduce pe unele din altele *(a se vedea nota II a prop. XL și nota prop. XLVII, P. II)*. Prin urmare *(după prop. I de aci)* în tot acest timp avem puterea de a orîndui și de a înlănțui afecțiunile corpului într-o ordine intelectuală. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Prin această putere de a orîndui și de a înlănțui corect afecțiunile corpului noi putem face așa fel ca să nu fim mișcați cu ușurință de afectele rele. Căci *(după prop. VII de aci)* se cere o forță mai mare pentru a se stăpîni afectele orînduite și înlănțuite după o ordine potrivită cunoașterii, decît pe cele nesigure și vagi. Tot ce putem face deci mai bun, cît timp nu avem o cunoaștere perfectă a afectelor noastre, este de a concepe o conduită dreaptă a vieții, cu alte cuvinte, reguli precise de viață, de a le întipări în memorie și de a le aplica în

permanență lucrurilor particulare care se întîlnesc adesea în viață, așa fel ca imaginația noastră să fie din plin mișcată de ele și să ni le amintim în orice clipă. Bunăoară, printre alte reguli de viață *(a se vedea prop. XLVI, P. IV. cu nota ei)*, am spus că ura trebuie să fie înfrîntă de iubire sau de generozitate și nu să fie răsplătită cu ură reciprocă. Dar pentru ca să avem totdeauna în minte această învățătură a rațiunii, spre a o folosi la nevoie, trebuie să gîndim și să reflectăm adesea la nedreptățile obișnuite ale oamenilor, în ce chip și pe ce cale le putem înlătura cel mai bine, prin generozitate. În adevăr, astfel vom lega imaginea nedreptății de imaginea acestei învățături, și aceasta ne va fi *(după prop. XVIII, P. II)* veșnic în minte cînd ni se va face o nedreptate. Dacă am avea de asemenea în minte și principiul adevăratului nostru interes și al binelui care rezultă dintr-o prietenie reciprocă și din traiul în comunitate și, afară de aceasta, că din purtarea corectă în viață se naște cea mai mare mulțumire a sufletului *(după prop. LII, P. IV)* și că oamenii, ca și celelalte ființe, acționează dintr-o necesitate a naturii, atunci jignirea, sau ura care se naște de obicei dintr-însa, va ocupa o foarte mică parte din imaginație și va fi cu ușurință învinsă. Sau, dacă mînia, care se naște de obicei din cele mai mari injurii, nu este atît de ușor învinsă, va fi totuși învinsă, deși nu fără o șovăială a sufletului, într-un răstimp cu mult mai scurt decît dacă n-am fi reflectat mai dinainte astfel — cum reiese în chip evident din prop. VI, VII și VIII a acestei părți. Tot astfel trebuie să ne gîndim la tăria de suflet pentru a înlătura frica. Trebuie, anume, să enumerăm și să ne imaginăm adesea primejdiile obișnuite ale vieții și cum le putem ocoli și învinge cel mai bine prin prezența de spirit și prin tăria de suflet. Dar trebuie să se noteze că în orînduirea gîndurilor și închipuirilor noastre, trebuie totdeauna să avem în vedere *(după cor. prop. LXIII, P. IV și prop. LIX, P. III)* ceea ce este bun în fiecare lucru, pentru ca astfel totdeauna să fim determinați a acționa printr-un afect de bucurie. Bunăoară, dacă cineva vede că este prea dornic de glorie, să se gîndească la folosirea ei corectă, în ce scop trebuie s-o dorească și prin ce mijloace o poate cîștiga; nu însă la reaua ei întrebuințare, la vanitatea și la nestatornicia oamenilor sau la altele la fel, la

care nimeni nu se gîndește decît cu amărăciune în suflet. În adevăr, cei mai ambițioși se chinuiesc cel mai mult cu asemenea gînduri, cînd pierd nădejdea de a ajunge la faima pe care o urmăresc, și în timp ce spumegă de mînie, ei vor să pară înțelepți. De aceea, e sigur că sînt cei mai dornici de mărire acei care țipă mai tare despre abuzul ei și despre deșertăciunea lumii. De altfel aceasta nu este caracteristic numai ambițioșilor, ci tuturor cărora norocul le e potrivnic și care sufletește sînt neputincioși. Căci săracul, cînd este și dornic de bogăție, nu încetează să vorbească despre reaua întrebuințare a banilor și despre viciile bogăției; prin aceasta nu face decît să se mîhnească și să le arate altora că suportă cu greutate nu numai propria-i sărăcie, dar și bogăția altora. La fel cei care sînt rău primiți de către iubita lor nu se gîndesc decît la nestatornicia femeilor și la sufletul lor prefăcut și la celelalte metehne ale lor bine cunoscute în cîntece; iar acestea toate, repede sînt date uitării, de îndată ce sînt din nou primiți de iubită. Cine deci se ostenește să-și stăpînească patimile și poftele numai din dragostea de libertate, acela tinde, pe cît poate, să cunoască virtuțile și cauzele lor și să-și umple sufletul cu bucuria care izvorăște din adevărata lor cunoaștere, și nicidecum să se ocupe cu viciile oamenilor, să-i batjocorească și să se bucure de o falsă aparență de libertate. Cine va observa cu băgare de seamă acestea (căci de fapt nu e greu) și le va urma, acela va putea în scurt timp să-și îndrumeze cel mai adesea faptele după porunca rațiunii.

Propoziția XI

Cu cît o imagine se referă la mai multe lucruri, cu atît este mai obișnuită, cu alte cuvinte cu atît ne vine mai des în minte și ne-o stăpînește mai mult.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, cu cît o imagine sau un afect se referă la mai multe lucruri, cu atît sînt mai multe cauze de care poate fi provocată sau întreținută, cauze pe care sufletul *(prin ipoteză)* le consideră pe toate deodată prin acel afect. Și astfel afectul este cu atît mai obișnuit, adică ne vine mai des în minte și *(după prop. VIII de aci)* ne-o stăpînește mai mult. *C.e.d.d.*

Propoziția XII

Imaginile lucrurilor se unesc mai lesne cu imaginile care se raportează la lucruri pe care le cunoaștem clar și distinct decît cu altele.

DEMONSTRAȚIE: Lucrurile pe care le cunoaștem clar și distinct sînt sau proprietăți comune ale lucrurilor, sau ceea ce se deduce dintrînsele *(a se vedea def. rațiunii în nota II a prop. XL, P. II)*, și, prin urmare, *(după prop. prec.)* ne vin în minte mai adesea. Deci se poate întîmpla mai lesne ca să vedem celelalte lucruri dimpreună cu acestea decît cu altele și astfel *(după prop. XVIII, P. II)* ca ele să se lege mai lesne cu acestea decît cu altele. *C.e.d.d.*

Propoziția XIII

Cu cît o imagine este mai legată de mai multe altele, cu atît ne vine mai des în minte.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, cu cît o imagine se unește cu mai multe altele, cu atît *(după prop. XVIII, P. II)* există mai multe cauze de care poate fi provocată. *C.e.d.d.*

Propoziția XIV

Sufletul poate face așa fel ca toate afecțiunile corpului, adică toate imaginile lucrurilor, să se raporteze la ideea lui dumnezeu.

DEMONSTRAȚIE: Nu există nici o afecțiune a corpului despre care sufletul să nu-și poată forma o idee clară și distinctă *(după prop. IV de aci)*. Deci sufletul poate face *(după prop. XV, P. I)* ca toate să se raporteze la ideea de dumnezeu. *C.e.d.d.*

Propoziția XV

Cine se cunoaște clar și distinct pe sine și afectele sale, acela îl iubește pe dumnezeu, și cu atît mai mult cu cît se cunoaște mai mult pe sine și își cunoaște afectele.

DEMONSTRAȚIE: Cine se cunoaște și pe sine și afectele sale clar și distinct se bucură *(după prop. LIII, P. III)*, și anume bucuria sa e însoțită de ideea de dumnezeu *(după prop. prec.)*; și deci *(după def. VI a afectelor)* îl iubește pe dumnezeu; iar aceasta *(din același motiv)* cu atît mai mult, cu cît se cunoaște pe sine și afectele sale. *C.e.d.d.*

Propoziția XVI

Această iubire față de dumnezeu trebuie să absoarbă cel mai mult mintea.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, această iubire este legată de toate afecțiunile corpului *(după prop. XIV de aci)* și întreținută de către toate *(după prop. XV de aci)*. Așa încît *(după prop. XI de aci)* trebuie să absoarbă mintea cel mai mult. *C.e.d.d*

Propoziția XVII

Dumnezeu este lipsit de pasiuni și nu este mișcat de nici un fel de bucurie sau de tristețe[1].

DEMONSTRAȚIE: Toate ideile, întrucît se raportează la dumnezeu, sînt adevărate *(după prop. XXXII, P. II)*, adică *(după def. IV, P. II)* adecvate. Așa încît *(după def. gen. a afectelor)* dumnezeu este lipsit de pasiuni. Apoi, dumnezeu nu poate trece nici la o perfecție mai mare, nici la una mai mică *(după cor. II al prop. XX, P. I)* așa încît *(după def. II și III a afectelor)* nu este mișcat de nici un afect de bucurie sau de tristețe. *C.e.d.d.*

COROLAR: Dumnezeu, la drept vorbind, nu iubește și nu urăște pe nimeni. Căci dumnezeu *(după prop. prec.)* nu este mișcat de nici un afect de bucurie sau de tristețe și, prin urmare, *(după def. VI și VII a afectelor)* nici nu iubește, nici nu urăște pe nimeni.

[1] Pasiunea fiind un rezultat al ideilor confuze, neadecvate, parțiale, iar ideile care se raportează la substanță (proprietățile comune tuturor lucrurilor) neputînd fi decît clare și distincte, totale, urmează că substanța este lipsită de pasiuni.

Propoziția XVIII

Nimeni nu-l poate urî pe dumnezeu.

DEMONSTRAȚIE: Ideea de dumnezeu care este în noi este adecvată și perfectă *(după prop. XLVI și XLVII, P. II)*; și prin urmare, întrucît îl considerăm pe dumnezeu, într-atît acționăm *(după prop. III, P. III)*. Deci *(după prop. LIX, P. III)* nu poate exista nici o tristețe care să fie unită cu ideea de dumnezeu, adică *(după def. VII a afectelor)* nimeni nu-l poate urî pe dumnezeu. *C.e.d.d.*

COROLAR: Iubirea față de dumnezeu nu se poate preface în ură.

NOTĂ: Dar se poate obiecta că atunci cînd știm că dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, prin chiar aceasta considerăm că dumnezeu este cauza tristeții. Dar la aceasta răspund că, în măsura în care noi cunoaștem cauzele tristeții, în aceeași măsură *(după prop. III de aci)* ea încetează de a mai fi o pasiune[1], adică *(după prop. LIX, P. III)* în aceeași măsură încetează a mai fi tristețe. Deci, în măsura în care știm că dumnezeu este cauza tristeții, în aceeași măsură ne bucurăm.

Propoziția XIX

Cine îl iubește pe dumnezeu nu poate năzui ca și dumnezeu să-l iubească la rîndul lui.

DEMONSTRAȚIE: Dacă un om ar năzui aceasta, atunci el ar dori *(după cor. prop. XVII de aci)* ca dumnezeu, pe care îl iubește, să nu fie dumnezeu[2], și deci *(după prop. XIX, P. III)*

[1] Cunoscînd cauzele tristeții, care, fiind pasiune, izvorăște din idei confuze, vom avea despre ea idei adecvate, deci tristețea va înceta să mai existe ca pasiune și se va transforma în bucurie.

[2] Cine iubește substanța (pe dumnezeu) se iubește pe sine, el nefiind decît una din manifestările substanței; prin urmare va fi absurd să dorească a fi iubit de dumnezeu, adică de substanță, căci atunci s-ar considera pe sine ca o existență deosebită și opusă substanței ceea ce ar contrazice însăși ideea unicității substanței și ar dori ca substanța să nu mai fie substanță (dumnezeu să nu mai fie dumnezeu).

ar dori să se întristeze — ceea ce *(după prop. XXVIII, P. III)* este absurd. Deci cine îl iubește pe dumnezeu etc. *C.e.d.d.*

Propoziția XX

Această iubire față de dumnezeu nu poate fi tulburată de nici un afect de invidie și de gelozie; ci ea este cu atît mai întărită, cu cît ne imaginăm mai mulți oameni legați de dumnezeu prin aceeași legătură de iubire[1].

DEMONSTRAȚIE: Această iubire față de dumnezeu este cel mai mare bine pe care îl putem dori după porunca rațiunii *(după prop. XXVIII, P. IV)* și ea este comună tuturor oamenilor *(după prop. XXXVI, P. IV)* și noi dorim ca toți să se bucure de ea *(după prop. XXXVII, P. IV)*; așa încît *(după def. XXIII a afectelor)* ea nu poate fi tulburată de afectul invidiei și nici *(după prop. XVIII de aci și după def. geloziei; de văzut în nota prop. XXXV, P. III)* de afectul geloziei; ci, dimpotrivă, *(după prop. XXXI, P. III)* trebuie să fie cu atît mai întărită, cu cît ne imaginăm că se bucură de ea mai mulți oameni. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Putem arăta în același fel că nu există nici un afect care să fie de-a dreptul contrar acestei iubiri și prin care această iubire să poată fi distrusă, așa încît putem conchide că această iubire față de dumnezeu este afectul cel mai statornic și că, întrucît se raportează la corp, el nu poate fi distrus decît o dată cu corpul însuși. Vom vedea însă mai departe de ce natură este ea, întrucît se raportează numai la suflet.

Am adunat la un loc în cele ce preced toate leacurile afectelor, adică tot ceea ce sufletul, considerat numai în sine, poate împotriva afectelor. De aci se vede că puterea sufletului asupra afectelor constă: 1) în însăși cunoașterea afectelor *(a se vedea nota prop. IV de aci)*; 2) în aceea că el desparte afectele de gîndul unei cauze externe pe care ne-o imaginăm confuz *(a se vedea prop. II și aceeași notă a prop. IV de aci)*; 3) în ce pri-

[1] De îndată ce am ajuns la cunoașterea adevărului (adică de îndată ce am izbutit să înțelegem că tot ce există este numai substanță și manifestările ei) vom dori ca toți oamenii să fie conștienți că sînt aceeași realitate, deci nu putem fi invidioși și geloși, căci am fi invidioși și geloși pe noi înșine.

veşte timpul, datorită căruia afecţiunile care se referă la lucruri pe care le cunoaştem le învinge pe acele care se referă la lucruri pe care le concepem confuz sau deformat *(a se vedea prop. VII de aci);* 4) în mulţimea cauzelor prin care sînt întreţinute afecţiunile ce se raportează la proprietăţile comune ale lucrurilor sau la dumnezeu *(a se vedea prop. IX şi XI de aci);* 5) în fine în ordinea în care sufletul îşi poate orîndui şi înlănţui afectele între ele *(a se vedea nota prop. X precum şi prop. XII, XIII şi XIV de aci).*

Dar, ca să se înţeleagă mai bine această putere a sufletului asupra afectelor, trebuie să se noteze, în primul rînd, că noi spunem că afectele sînt puternice atunci cînd comparăm afectele unui om cu afectele altuia şi vedem că unul este stăpînit mai mult decît altul de acelaşi afect; sau atunci cînd comparăm între ele afectele unuia şi aceluiaşi om şi găsim că este mişcat sau că este împins mai mult de un afect decît de altul. Căci *(după prop. V, P. IV)* puterea unui afect oarecare este definită prin puterea cauzei externe comparată cu a noastră. Iar puterea sufletului este definită numai prin cunoaştere, pe cînd slăbiciunea sau pasiunea numai prin lipsa cunoaşterii, adică se apreciază ca atare prin ceea ce face ca ideile să fie numite neadecvate. De aci rezultă că cel mai pasiv suflet este sufletul ale cărui idei neadecvate constituie cea mai mare parte a lui, aşa fel că îl recunoaştem mai mult după ce suferă decît după ce face; şi, dimpotrivă, sufletul cel mai activ este acela ale cărui idei adecvate constituie cea mai mare parte a lui, aşa încît, deşi are tot atîtea idei neadecvate ca şi celălalt, este totuşi recunoscut mai mult prin ideile atribuite virtuţii[1] omeneşti decît prin acele care arată slăbiciunea omenească. Apoi, trebuie să se noteze că supărările şi nenorocirile se trag cel mai mult dintr-o iubire prea mare faţă de un lucru care este supus multor schimbări şi pe care nu-l putem poseda niciodată pe deplin. Căci nimeni nu este tulburat sau îngrijorat decît de ce iubeşte; iar nedreptăţile, bănuielile, duşmăniile etc. nu se nasc decît din iubirea faţă de lucruri pe care nimeni nu le poate poseda cu adevărat. Astfel, de aci înţelegem uşor ce putere are asupra afectelor cunoaşterea clară şi distinctă şi îndeosebi cel de-al treilea gen de cunoaştere *(despre acesta să se vadă nota prop. XLVII, P.*

[1] Virtutea sau puterea este acelaşi lucru pentru Spinoza.

II) al cărei temei este însăşi cunoaşterea lui dumnezeu. Într-adevăr, dacă ea nu le înlătură cu totul, întrucît ele sînt pasiuni *(a se vedea prop. III cu nota prop. IV de aci)*, face cel puţin aşa fel ca să constituie cea mai mică parte a sufletului *(a se vedea prop. XIV de aci)*. Apoi, din această cunoaştere se naşte iubirea faţă de lucrul neschimbător şi veşnic *(a se vedea prop. XV de aci)*, pe care îl posedăm cu adevărat *(a se vedea prop. XLV, P. II)*, şi care, de aceea, nu poate fi tulburată de nici un viciu care există în iubirea obişnuită, ci poate fi veşnic din ce în ce mai mare *(după prop. XV de aci)* şi să ocupe cea mai mare parte a sufletului *(după prop. XVI de aci)* şi să-l mişte din plin.

Prin cele ce precedă am terminat cu tot ce priveşte viaţa noastră prezentă. Căci oricine va putea vedea uşor, din ceea ce am spus la începutul acestei note, că am arătat în aceste cîteva propoziţii toate leacurile împotriva afectelor, dacă va avea în vedere ceea ce am spus în această notă şi totodată în definiţiile sufletului şi afectelor lui, şi, în sfîrşit, ceea ce am spus în prop. I şi III, P. III. E deci acum timpul să trec la ceea ce priveşte durata sufletului fără legătură cu existenţa corpului[1].

Propoziţia XXI

Sufletul nu-şi poate imagina nimic, nici nu-şi poate reaminti de lucrurile trecute, decît atîta timp cît durează corpul[2].

DEMONSTRAŢIE: Sufletul nu exprimă existenţa actuală a corpului său şi, de asemenea, nu concepe ca actuale afecţiunile corpului, decît atîta timp cît corpul durează *(după cor. prop. VIII, P. II)*; şi deci *(după prop. XXVI, P. II)* el nu concepe nici un corp ca existent decît atîta vreme cît durează corpul său. Prin urmare, el nu-şi poate imagina nimic *(a se vedea def. imaginaţiei în nota prop. XVII, P. II)*, nici nu-şi poate reaminti de lucrurile trecute, decît atîta timp cît durează corpul *(a se vedea def. memoriei în nota prop. XVIII, P. II)*. *C.e.d.d.*

[1] Sufletul nefiind decît o parte finită a intelectului divin infinit (a cugetării ca atribut veşnic al substanţei), această idee (sufletul este după Spinoza ideea corpului) va dura în cugetarea veşnică şi după ce corpul va înceta să mai existe.

[2] Imaginile fiind doar afecţiuni ale corpului, urmează că ele nu pot exista decît atîta timp cît există corpul afectat.

Propoziția XXII

În dumnezeu există totuși cu necesitate o idee care exprimă esența cutărui sau cutărui corp omenesc[1] sub aspectul veșniciei.

DEMONSTRAȚIE: Dumnezeu nu este numai cauza existenței, ci și a esenței cutărui sau cutărui corp omenesc *(după prop. XXV, P. I)*,[2] care esență de aceea trebuie să fie concepută cu necesitate prin însăși esența lui dumnezeu *(după axioma IV, P. I)*, iar aceasta cu o anumită necesitate veșnică *(după prop. XVI, P. I)*. Acest concept trebuie deci să existe cu necesitate în dumnezeu *(după prop. III, P. II)*. *C.e.d.d.*

Propoziția XXIII

Sufletul omenesc nu poate fi distrus cu desăvîrșire o dată cu corpul, ci rămîne ceva dintr-însul, care este veșnic.

DEMONSTRAȚIE: În dumnezeu există cu necesitate un concept sau o idee, care exprimă esența corpului omenesc *(după prop. prec.)* și care, de aceea, este ceva ce ține cu necesitate de esența sufletului omenesc *(după prop. XIII, P. II)*. Dar noi nu-i atribuim sufletului omenesc nici o durată care să se poată defini prin timp, decît în măsura în care el exprimă existența actuală a corpului, care este explicată prin durată și se poate defini prin timp; adică *(după cor. prop. VIII, P. II)* noi nu-i atribuim durată decît atîta timp cît durează și corpul. Fiindcă este totuși ceva acel ceva care este conceput prin însăși esența lui dumnezeu cu o necesitate veșnică *(după prop. prec.)*, acest ceva care ține de esența sufletului va fi cu necesitate veșnic. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Cum am spus, această idee, care exprimă esența corpului sub aspectul veșniciei, este un mod determinat de a

[1] Gîndirea ca atribut veșnic al substanței veșnice cuprinde, desigur, toate ideile, deci și ideile diferitelor corpuri (adică sufletele lor), fie că există sau nu acele corpuri în prezent.

[2] Toate lucrurile (corpurile) nefiind decît moduri prin care atributele substanței se exprimă într-un chip anumit și determinat, urmează că substanța nu este numai cauza că există un corp omenesc oarecare, ci și cauza că el există într-un chip anumit și determinat.

gîndi care ține de esența sufletului și care este cu necesitate veșnic. Și totuși nu se poate să ne amintim că am fi existat înaintea corpului nostru, deoarece nu poate exista nici o urmă despre acesta în corpul nostru, iar veșnicia nu poate fi definită prin timp, nici nu poate avea vreo legătură cu timpul. Totuși, noi simțim și ne dăm seama că sîntem veșnici[1]. Căci sufletul nu simte mai puțin lucrurile pe care le concepe în chip intelectual[2] decît pe acelea pe care și le amintește. Căci ochii sufletului[3], prin care vede și observă lucrurile, sînt adevărate demonstrații. Deși, deci, nu ne amintim să fi existat înaintea corpului, simțim totuși că sufletul nostru, în măsura în care include esența corpului sub aspectul veșniciei, este veșnic, și această existență a lui nu se poate defini prin timp sau explica prin durată. Deci se poate spune că sufletul nostru durează și că existența lui poate fi definită printr-un timp determinat, numai în măsura în care include existența actuală a corpului și numai într-atît el are puterea de a determina existența lucrurilor în timp, și să le conceapă ca durată.

Propoziția XXIV

Cu cît cunoaștem mai mult lucrurile particulare, cu atît îl cunoaștem mai mult pe dumnezeu[4].

DEMONSTRAȚIE: Aceasta este evident prin cor. prop. XXV, P. I.

Propoziția XXV

Cea mai mare năzuință și cea mai mare virtute a sufletului este de a cunoaște lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaștere.

---

[1] Sîntem veșnici ca idee a unui anumit corp, idee care se află în intelectul considerat ca atribut veșnic al substanței.

[2] Le concepe cu ajutorul rațiunii.

[3] Rațiunea.

[4] Cu cît cunoaștem mai multe lucruri, deci mai multe moduri de a fi ale substanței, cu atît ne apropiem mai mult de cunoașterea substanței considerate ca întreg.

DEMONSTRAȚIE: Cel de-al treilea gen de cunoaștere pleacă de la ideea adecvată a unor atribute ale lui dumnezeu și ajunge la cunoașterea adecvată a esenței lucrurilor *(a se vedea def. acestui fel de cunoaștere în nota II a prop. XL, P. II);* și cu cît cunoaștem mai mult lucrurile în acest fel, cu atît mai mult *(după prop. prec.)* îl cunoaștem pe dumnezeu. Prin urmare *(după prop. XXVIII, P. IV)* virtutea cea mai mare a sufletului, adică *(după prop. VIII, P. IV)* puterea sau natura sufletului, sau *(după prop. VII, P. III)* năzuința lui cea mai mare este de a cunoaște lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaștere. *C.e.d.d.*

Propoziția XXVI

Cu cît sufletul este mai în stare să cunoască lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaștere, cu atît mai mult dorește să le cunoască prin acest gen de cunoaștere.

DEMONSTRAȚIE: Aceasta este evident. Căci în măsura în care concepem că sufletul este în stare să cunoască lucrurile prin acest fel de cunoaștere, în aceeași măsură îl concepem ca determinat să le cunoască prin acest fel de cunoaștere; și deci *(după def. I a afectelor)* cu cît sufletul este mai în stare de aceasta, cu atît o dorește mai mult. *C.e.d.d.*

Propoziția XXVII

Din acest al treilea gen de cunoaștere izvorăște suprema mulțumire posibilă a sufletului.

DEMONSTRAȚIE: Suprema virtute a sufletului este de a-l cunoaște pe dumnezeu *(după prop. XXVIII, P. IV)*, adică de a cunoaște lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaștere *(după prop. XXV de aci);* iar această virtute este în adevăr cu atît mai mare, cu cît sufletul cunoaște mai mult lucrurile prin acest gen de cunoaștere *(după prop. XXIV de aci)*. Deci cine cunoaște lucrurile prin acest gen de cunoaștere acela ajunge la suprema perfecție omenească, și, prin urmare, *(după def. II a afectelor)* simte cea mai înaltă bucurie, iar aceasta *(după prop. XLIII P. II)* dimpreună cu ideea lui însuși și a propriei sale virtuți; și deci

(după def. XXV a afectelor) din acest gen de cunoaștere se naște cea mai înaltă mulțumire ce ne poate fi dată. *C.e.d.d.*

Propoziția XXVIII

Năzuința sau dorința de a cunoaște lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaștere nu se poate naște din primul gen de cunoaștere, ci numai din cel de-al doilea gen.

DEMONSTRAȚIE: Această propoziție este evidentă prin sine. În adevăr, tot ce cunoaștem clar și distinct, cunoaștem sau prin sine sau prin altceva care este conceput prin sine, adică ideile care sînt în noi clare și distincte sau care se referă la cel de-al treilea gen de cunoaștere *(a se vedea nota II a prop. XL, P. II)* nu pot rezulta din idei deformate sau confuze, care *(după aceeași notă)* se referă la primul gen de cunoaștere, ci din idei adecvate, sau *(după aceeași notă)* din al doilea sau al treilea gen de cunoaștere și, prin urmare *(după def. I. a afectelor)*, dorința de a cunoaște lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaștere nu se poate naște din primul, ci într-adevăr din cel de-al doilea. *C.e.d.d.*

Propoziția XXIX

Tot ce înțelege sufletul sub aspectul veșniciei, înțelege, nu fiindcă concepe existența actuală prezentă a corpului, ci fiindcă concepe esența corpului sub aspectul veșniciei.

DEMONSTRAȚIE: În măsura în care sufletul concepe existența prezentă a corpului său, în aceeași măsură concepe durata care poate fi determinată prin timp și numai în această măsură are putere de a concepe lucrurile în legătură cu timpul *(după prop. XXI de aci și prop. XXVI, P. II)*. Dar veșnicia nu se poate explica prin durată *(după def. VIII, P. I și explicația ei)*. Deci în această măsură sufletul nu are putere de a concepe lucrurile sub aspectul veșniciei; însă fiindcă stă în natura rațiunii de a concepe lucrurile sub aspectul veșniciei *(după cor. II al prop. XLIV, P. II)* și de asemenea ține de natura sufletului de a concepe esența corpului sub aspectul veșniciei *(după*

prop. XXIII de aci), iar în afară de acestea două nu mai ține nimic de esența sufletului *(după prop. XIII, P. II)*; deci această putere de a concepe lucrurile sub aspectul veșniciei nu ține de suflet decît în măsura în care el concepe esența corpului sub aspectul veșniciei. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Noi concepem în două feluri că lucrurile sînt actuale: fie întrucît le concepem că există în raport cu un anumit timp și loc, fie întrucît le concepem ca fiind cuprinse în dumnezeu și ca rezultînd din necesitatea naturii divine. Pe acele însă care sînt concepute în acest de-al doilea fel ca adevărate sau reale le concepem sub aspectul veșniciei, iar ideile lor includ esența veșnică și infinită a lui dumnezeu — cum am arătat în prop. XLV, P. II a cărei notă să fie văzută de asemenea.

Propoziția XXX

Sufletul nostru, în măsura în care se cunoaște pe sine și își concepe corpul sub aspectul veșniciei, în aceeași măsură are cu necesitate cunoașterea lui dumnezeu și știe că este în dumnezeu și că se concepe prin dumnezeu[1].

DEMONSTRAȚIE: Veșnicia este însăși esența lui dumnezeu întrucît acesta include existența *(după def. XVIII, P. I).* Deci a concepe lucrurile sub aspectul veșniciei este a le concepe întrucît ele sînt concepute ca existențe reale prin esența lui dumnezeu, adică întrucît includ existența prin esența lui dumnezeu; așa încît sufletul nostru, în măsura în care se concepe pe sine și își concepe corpul sub aspectul veșniciei, în aceeași măsură are cu necesitate cunoașterea lui dumnezeu și știe etc. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXI

Cel de-al treilea gen de cunoaștere depinde de suflet ca de cauza sa formală, în măsura în care sufletul însuși este veșnic.

DEMONSTRAȚIE: Sufletul nu concepe nimic sub aspectul veșniciei, decît în măsura în care concepe sub aspectul veșniciei

[1] Substanță.

esența corpului său *(după prop. XXIX de aci)*, adică *(după prop. XXI și XXIII de aci)* decît în măsura în care este veșnic, așadar *(după prop. prec.)* în măsura în care este veșnic are cunoașterea lui dumnezeu; care cunoaștere este într-adevăr cu necesitate adecvată *(după prop. XLVI, P. II)*. Prin urmare, sufletul, în măsura în care este veșnic; este în stare să cunoască tot ce poate rezulta din această cunoaștere a lui dumnezeu *(după prop. XL, P. II)*, adică să cunoască lucrurile prin acest de-al treilea gen de cunoaștere *(a i se vedea def. în nota II a prop. XL, P. II)*; de aceea sufletul *(după def. I, P. II)*, întrucît este veșnic, este cauza adecvată sau formală a acestui gen de cunoaștere. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Deci cu cît fiecare este mai înaintat în acest fel de cunoaștere, cu atît este mai conștient de sine și de dumnezeu, adică este mai desăvîrșit și mai fericit — ceea ce va fi încă mai clar din propozițiile următoare. Dar trebuie observat aici că, deși sîntem acum siguri că sufletul este veșnic în măsura în care concepe lucrurile sub aspectul veșniciei, totuși, pentru a explica mai ușor și a fi înțelese mai bine cele ce voim să arătăm, îl vom considera ca și cînd ar începe acum să existe și să înțeleagă lucrurile sub aspectul veșniciei, cum am făcut pînă aci. Iar aceasta o putem face fără nici un fel de primejdie de a greși — numai să avem grijă să nu tragem concluzii decît din premise clare.

Propoziția XXXII

Ne bucurăm de tot ce cunoaștem prin cel de-al treilea gen de cunoaștere, și ne bucurăm avînd totodată și ideea lui dumnezeu drept cauză.

DEMONSTRAȚIE: Din acest gen de cunoaștere izvorăște cea mai mare mulțumire a sufletului care poate exista, adică *(după def. XXV a afectelor)* bucuria; iar aceasta dimpreună cu ideea de sine *(după prop. XXVII de aci)* și prin urmare *(după prop. XXX de aci)* dimpreună de asemenea cu ideea lui dumnezeu drept cauză. *C.e.d.d.*

COROLAR: Din cel de-al treilea gen de cunoaștere izvorăște cu necesitate iubirea intelectuală[1] față de dumnezeu. Căci din acest gen de cunoaștere izvorăște *(după prop. prec.)* bucuria dimpreună cu ideea lui dumnezeu drept cauză, adică *(după def. VI a afectelor)* iubirea lui dumnezeu, nu întrucît ni-l imaginăm ca prezent *(după prop. XXIX de aci)*, ci întrucît știm că dumnezeu este veșnic; și aceasta este ceea ce numesc iubirea intelectuală față de dumnezeu.

Propoziția XXXIII

Iubirea intelectuală față de dumnezeu, care izvorăște din cel de-al treilea gen de cunoaștere, este veșnică.

DEMONSTRAȚIE: În adevăr, cel de-al treilea gen de cunoaștere *(după prop. XXXI de aci și axioma III, P. I)* este veșnic; prin urmare *(după aceeași axiomă, P I)* iubirea care izvorăște dintr-însa este de asemenea cu necesitate veșnică. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Deși această iubire de dumnezeu n-a avut început *(după prop. prec.)*, are totuși toate desăvîrșirile iubirii, așa ca și cînd s-ar fi născut, cum am presupus în cor. prop. prec. Nu este aci vreo deosebire, decît că sufletul a avut veșnic aceste perfecții pe care le-am mai presupus că-i reveneau, și aceasta dimpreună cu ideea lui dumnezeu drept cauză veșnică. Iar dacă bucuria constă în trecerea la o perfecție mai mare, fericirea desigur trebuie să consiste în aceea că sufletul însuși este înzestrat cu perfecție.

Propoziția XXXIV

Sufletul nu este supus afectelor care țin de pasiuni decît în timpul cît durează corpul.

[1] Iubirea intelectuală față de dumnezeu (substanță) înseamnă iubirea care nu izvorăște dintr-o pasiune, adică din idei neadecvate, ci din cunoașterea intelectuală, adică din aceea că știm în chip clar și distinct că sîntem o parte a divinității (substanței). Această înseamnă că a iubi pe dumnezeu (substanța) este a ne iubi pe noi înșine întrucît sîntem substanță veșnică (dumnezeu) și invers, iubirea intelectuală față de dumnezeu (substanță) este însăși iubirea acestui dumnezeu (substanță) întrucît el se manifestă prin sufletul omenesc considerat din punctul de vedere al veșniciei *(vezi prop. XXXVI, P. V)*.

DEMONSTRAȚIE: Imaginația este o idee prin care sufletul consideră un lucru ca prezent *(a i se vedea def. în nota prop. XVII, P. II)* care totuși arată mai mult starea prezentă a corpului omenesc, decît natura lucrului extern *(după cor. II al prop. XVI, P. II)*. Un afect este deci imaginație *(după def. gen. a afectelor)* întrucît arată starea prezentă a corpului; și prin urmare *(după prop. XXI de aci)* sufletul nu este supus afectelor care țin de pasiuni decît în timpul cît durează corpul. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă că nici o iubire, afară de iubirea intelectuală, nu este veșnică.

NOTĂ: Dacă avem în vedere părerea comună a oamenilor, vom vedea că ei sînt într-adevăr conștienți de veșnicia sufletului lor, dar că ei o confundă cu durata și o atribuie imaginației sau memoriei, care, după credința lor, continuă și după moarte.

Propoziția XXXV

Dumnezeu se iubește pe sine cu o iubire intelectuală infinită.

DEMONSTRAȚIE: Dumnezeu este infinit în mod absolut *(după def. VI, P. I)*, adică *(după def. VI, P. II)* natura lui dumnezeu se bucură de o perfecție infinită; iar aceasta *(după prop. III, P. II)* dimpreună cu ideea de sine, adică *(după prop. XI și def. I, P. I)* cu ideea cauzei sale proprii; și aceasta este ceea ce am spus, în cor. prop. XXXII de aci, că este iubirea intelectuală. *C.e.d.d.*

Propoziția XXXVI

Iubirea intelectuală a sufletului față de dumnezeu este însăși iubirea lui dumnezeu, cu care dumnezeu se iubește pe sine, nu întrucît este infinit, ci întrucît se poate explica prin esența sufletului omenesc, considerată sub aspectul veșniciei; adică iubirea intelectuală a sufletului față de dumnezeu este o parte a iubirii infinite cu care dumnezeu se iubește pe sine.

DEMONSTRAȚIE: Această iubire a sufletului trebuie să se raporteze la acțiunile sufletului *(după cor. prop. XXXII de aci și după prop. III, P. III);* ea este deci o acțiune prin care sufletul se consideră pe sine însuși dimpreună cu ideea lui dumnezeu drept cauză *(după prop. XXXII de aci și cor. ei),* adică *(după cor. prop. XXV, P. I și cor. prop. XI, P. II)* este o acțiune prin care dumnezeu, întrucît se poate explica prin sufletul omenesc, se contemplă pe sine însuși, dimpreună cu ideea de sine. Prin urmare *(după prop. prec.)* această iubire a sufletului este o parte a iubirii infinite cu care dumnezeu se iubește pe sine însuși. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă că dumnezeu, întrucît se iubește pe sine însuși, îi iubește pe oameni și, prin urmare, că iubirea lui dumnezeu față de oameni și iubirea intelectuală a sufletului față de dumnezeu sînt unul și același lucru.

NOTĂ: Prin aceasta înțelegem clar în ce constă mîntuirea noastră, adică fericirea sau libertatea; ea constă în iubirea statornică și veșnică față de dumnezeu sau în iubirea lui dumnezeu față de oameni. Această iubire sau fericire în scrierile sfinte se numește, pe bună dreptate, slavă. Căci această iubire, fie că este raportată la dumnezeu, fie la suflet, poate fi pe drept cuvînt numită mulțumirea sufletului, care într-adevăr nu se deosebește de mîndrie *(după def. XXV și XXX a afectelor).* Căci, întrucît se referă la dumnezeu, ea este *(după prop. XXXV de aci)* bucurie — dacă este îngăduit de a folosi acest cuvînt — dimpreună cu ideea de sine, cum tot așa este bucurie întrucît se referă la suflet *(după prop. XXVII de aci).* Apoi, fiindcă esența sufletului nostru nu constă decît în cunoaștere, al cărei principiu și temelie este dumnezeu *(după prop. XV, P. I și nota prop. XLVII, P. II)* vedem clar prin aceasta cum și în ce chip sufletul nostru rezultă din natura divină în ce privește esența și existența sa și atîrnă neîncetat de dumnezeu. Ceea ce am socotit că merită osteneala de a nota aci, ca să arăt prin acest exemplu cît prețuiește cunoașterea lucrurilor particulare, pe care am numit-o intuitivă sau de genul al treilea *(a se vedea nota II a prop. XL, P. II)* și cît este ea de superioară față de cunoașterea universală, care am spus că este de genul al doilea. Căci, deși am arătat în general, în prima parte, că toate (și deci și sufletul omenesc)

atîrnă de dumnezeu în ce privește esența și existența, totuși această demonstrație, deși este legitimă și stă în afara primejdiei de îndoială, nu impresionează sufletul nostru, ca atunci cînd ajungem la aceeași concluzie din însăși esența oricărui lucru particular, despre care esență spunem că atîrnă de dumnezeu.

Propoziția XXXVII

Nu există nimic în natură care să fie contrar acestei iubiri intelectuale sau care s-o poată nimici.

DEMONSTRAȚIE: Această iubire intelectuală rezultă cu necesitate din natura sufletului, întrucît aceasta este considerată ca adevăr veșnic prin natura lui dumnezeu *(după prop. XXIX și XXXIII de aci)*. Dacă deci ar exista ceva care să fie contrar acestei iubiri, ar fi contrar adevărului; prin urmare, ceea ce ar putea nimici această iubire ar face ca ceea ce este adevărat să fie fals — ceea ce (cum se înțelege de la sine) este absurd. Deci nu există nimic în natură etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Axioma părții a patra privește lucrurile particulare, întrucît le considerăm în raport cu un anumit timp și loc. Cred că de aceasta nu se îndoiește nimeni.

Propoziția XXXVIII

Cu cît sufletul cunoaște mai multe lucruri prin cel de-al doilea și cel de-al treilea gen de cunoaștere, cu atît mai puțin suferă de afectele care sînt rele și se teme mai puțin de moarte.

DEMONSTRAȚIE: Esența sufletului constă în cunoaștere *(după prop. XI, P. II)*. Deci, cu cît sufletul cunoaște mai multe lucruri prin cel de-al doilea și cel de-al treilea gen de cunoaștere, cu atît persistă dintr-însul o parte mai mare *(după prop. XXIX și XXIII de aci)* și deci *(după prop. prec.)* cu atît mai mare este partea dintr-însul pe care n-o ating afectele contrare naturii noastre, altfel spus *(după prop. XXX, P. IV)* care sînt rele. Deci, cu cît sufletul cunoaște mai multe lucruri prin cel de-al doilea și cel de-al treilea gen de cunoaștere, cu atît este mai mare partea dintr-însul care rămîne neadecvată și, prin urmare, suferă mai puțin de afectele etc. *C.e.d.d.*

NOTĂ: De aci înțelegem ceea ce am spus în treacăt în nota prop. XXXIX, P. IV și am făgăduit că voi explica în această parte, anume că moartea este cu atît mai puțin dăunătoare, cu cît sufletul are mai multe cunoștințe clare și distincte, prin urmare cu cît sufletul îl iubește mai mult pe dumnezeu. Apoi, fiindcă *(după prop. XXVII de aci)* din cel de-al treilea gen de cunoaștere izvorăște cea mai mare mulțumire care poate exista, de aci rezultă că sufletul omenesc poate fi de o asemenea natură, încît ceea ce am arătat că moare într-însul o dată cu corpul *(a se vedea prop. XXI de aci)* nu este de nici o însemnătate față de ceea ce rămîne dintr-însul. Dar vom vorbi mai pe larg despre acestea numaidecît.

Propoziția XXXIX

Cine are un corp în stare de foarte multe acela are un suflet a cărui cea mai mare parte este veșnică.

DEMONSTRAȚIE: Cine are un corp în stare să facă foarte multe este foarte puțin frămîntat de afecte rele *(după prop. XXXVIII, P. IV)*, adică *(după prop. XXX, P. IV)* de afectele care sînt contrare naturii noastre. Astfel *(după prop. X de aci)* el are puterea de a orîndui și de a înlănțui afecțiunile corpului după o ordine a intelectului și, prin urmare, să facă *(după prop. XIV de aci)* așa fel ca toate afecțiunile corpului să se raporteze la ideea lui dumnezeu. De aci rezultă *(după prop. XV de aci)* că el e afectat de o iubire față de dumnezeu care *(după prop. XVI de aci)* trebuie să ocupe sau să constituie cea mai mare parte a sufletului și, drept urmare, *(după prop. XXXIII de aci)* are un suflet a cărui cea mai mare parte este veșnică. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Deoarece corpurile omenești sînt în stare de foarte multe lucruri, nu e nici o îndoială că ele pot fi de o asemenea natură, încît să aparțină unor suflete care au o mare cunoaștere de sine, o mare cunoaștere a lui dumnezeu și a căror parte cea mai mare sau principală este veșnicia, așa încît abia să se teamă de moarte. Dar, pentru ca acestea să fie înțelese mai limpede, trebuie observat aci că trăim într-o necontenită schim-

bare și, după cum ne schimbăm în mai bine sau în mai rău, se spune că sîntem fericiți sau nefericiți. În adevăr, cine se preface în cadavru de prunc sau de copil se spune că este nefericit și, dimpotrivă, se spune că este o fericire dacă am parcurs întreaga viață cu un suflet sănătos într-un corp sănătos. Într-adevăr, acela care, fiind prunc sau copil, are un corp în stare de foarte puține lucruri și depinde în totul de cauze externe, acela are un suflet care, privit în el însuși, nu are aproape nici o cunoștință nici de sine, nici de dumnezeu, nici de lucruri; și, dimpotrivă, cine are un corp în stare de foarte multe lucruri, are un suflet care, privit numai în sine, este foarte conștient atît de sine, și de dumnezeu și de lucruri. Deci, în această viață, ne silim, mai presus de orice, ca corpul din copilărie, atît cît îi îngăduie și îl ajută natura lui, să se transforme în altul, care să fie în stare de foarte multe lucruri și care să aparțină unui suflet, care să fie foarte conștient de sine, de dumnezeu și de lucruri[1]. Iar aceasta în așa fel, încît tot ce ține de memoria sau de imaginația lui să fie aproape fără nici o însemnătate față de intelect — cum am mai spus în nota propoziției precedente.

Propoziția XL

Cu cît un lucru oarecare este mai perfect, cu atît este mai activ și mai puțin pasiv; și invers, cu cît este mai activ, cu atît este mai perfect.

[1] Concluziile pedagogice din această notă, ca și considerațiile de ordin educativ de pînă aci arată marea importanță pe care o acordă Spinoza educației fizice, ca bază pentru educația intelectuală. Este de la sine înțeles că omul, fiind un mod de existență a substanței pe plan corporal și intelectual, ambele aspecte au aceeași importanță, atît din punct de vedere etic, cît și pedagogic. Sublinierea importanței științei pentru cunoașterea lumii și perfecționarea omului, precum și a importanței pe care o dă vieții în comunitate și ajutorului reciproc, constituie însemnate aspecte progresiste în filozofia lui Spinoza, în lupta lui împotriva concepției teologice medievale, care disprețuia viața, scădea valoarea omului și îl condamna la o viață tristă, de pasivitate și resemnare, cu speranța iluzorie în răsplata din viața „de dincolo". Subliniem cu acest prilej că Spinoza consideră educația ca cea dintîi datorie a oricărui om: „nu există nimic care să fie mai folositor pentru om... decît omul condus de rațiune... de aceea nimeni nu poate să arate mai bine cît valorează prin iscusință și talent decît dînd o astfel de educație

DEMONSTRAȚIE: Cu cît un lucru oarecare este mai perfect, cu atît are mai multă realitate *(după def. VI, P. II)*, și deci *(după prop. III, P. III cu nota ei)* este cu atît mai activ și mai puțin pasiv. Această demonstrație se face în același chip în ordinea inversă — de unde rezultă că, invers, un lucru este cu atît mai perfect, cu cît este mai activ. *C.e.d.d.*

COROLAR: De aci rezultă că partea sufletului care continuă, oricît ar fi de mare sau de mică, este mai perfectă decît cealaltă. Căci partea veșnică a sufletului *(după prop. XXIII și XXIX de aci)* este intelectul, singurul prin care se spune că sîntem activi *(după prop. III, P. III)*; acea parte însă, care am arătat că moare este însăși imaginația *(după prop. XXI de aci)*, singura prin care se spune că sîntem pasivi *(după prop. III, P. III și def. gen. a afectelor)*. Deci *(după prop. prec.)*, cea dintîi, oricît ar fi de mare sau de mică, este mai perfectă decît aceasta din urmă. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Iată ce mi-am propus să arăt cu privire la suflet, întrucît este considerat fără legătură cu existența corpului. De aci, ca și din prop. XXI, P. I și din altele, se vede că sufletul nostru, întrucît cunoaște, este un mod veșnic al gîndirii care este determinat de un alt mod veșnic al gîndirii, iar acesta la rîndul lui de un altul, și așa la nesfîrșit, așa fel încît toate împreună constituie intelectul veșnic și infinit al lui dumnezeu.

Propoziția XLI

Chiar dacă nu am ști că sufletul nostru este veșnic, totuși am prețui mai presus de orice moralitatea și religia și absolut toate pe care le-am arătat în partea a patra că se leagă de fermitate și de generozitate.

DEMONSTRAȚIE: Prima și singura temelie a virtuții sau a regulii drepte de viață *(după cor. prop. XXII și după prop.*

oamenilor, încît pînă la urmă ei să trăiască numai după porunca rațiunii *(Etica,* cap. IX, P. IV). Insistența asupra valorii intelectului și raționalismului lui Spinoza sînt manifestări ale atitudinii lui combative împotriva obscurantismului din epoca lui.

XXIV, P. IV) este de a căuta folosul propriu. Dar, pentru a determina ceea ce raţiunea recunoaşte ca folositor, n-am ţinut nici o socoteală de veşnicia sufletului, pe care am cunoscut-o abia în această parte a cincea. Deşi deci noi nu ştiam atunci că sufletul este veşnic, am socotit ca avînd întîietate acele care ar arătat că ţin de tăria de suflet şi de generozitate; şi, prin urmare, chiar dacă n-am şti aceasta nici acum, noi am da totuşi întîietate învăţăminteloi raţiunii. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Părerea obişnuită a mulţimii pare a fi alta. În adevăr, cei mai mulţi par a crede că sînt liberi în măsura în care le este îngăduit să asculte de poftele lor senzuale şi că ei renunţă la drepturile lor în măsura în care sînt siliţi să trăiască după învăţătura legii divine. Deci moralitatea şi religia, şi în mod absolut toate cîte ţin de tăria de suflet, ei cred că sînt poveri, de care nădăjduiesc să se lepede după moarte pentru a primi răsplata sclaviei lor, anume a moralităţii şi a religiei. Şi nu numai această nădejde, ci şi, mai ales, teama de a nu fi pedepsiţi după moarte cu chinuri grele îi determină să trăiască după învăţătura legii divine, atît cît le îngăduie micimea şi slăbiciunea sufletului lor. Iar dacă oamenii n-ar avea această nădejde şi această teamă şi dacă, dimpotrivă, ar crede că sufletul moare o dată cu corpul şi că nenorociţilor care au fost apăsaţi de povara moralităţii nu le rămîne o viaţă viitoare, ei ar reveni la firea lor şi ar vrea să îndrumeze totul după pofta senzuală şi să se supună mai curînd soartei decît lor înşişi. Ceea ce nu mi se pare mai puţin absurd decît dacă cineva, crezînd că nu-şi poate hrăni veşnic corpul cu alimente bune, ar voi mai bine să se îndoape cu otrăvuri şi cu alimente ucigătoare; sau, crezînd că sufletul nu este veşnic sau nemuritor, ar vrea să fie smintit şi să trăiască fără raţiune — absurdităţi care abia face să le pomenim.

Propoziţia XLII

Fericirea nu este răsplata virtuţii, ci însăşi virtutea; şi nu ne bucurăm de ea pentru că ne înfrînăm poftele senzuale, ci,

dimpotrivă, pentru că ne bucurăm de ea, ne putem înfrîna poftele senzuale[1].

DEMONSTRAȚIE: Fericirea constă în iubirea față de dumnezeu *(după prop. XXVI de aci și nota ei)*, iar această iubire izvorăște din cel de-al treilea gen de cunoaștere *(după cor. prop. XXXII de aci)*. Deci această iubire *(după prop. LIX și III, P. III)* trebuie să se raporteze la suflet, întrucît este activ, și, prin urmare, *(după def. VIII, P. IV)* ea este însăși virtutea[2]. Ceea ce era prima parte de demonstrat. Apoi, cu cît sufletul se bucură mai mult de această iubire divină sau de această fericire, cu atît mai mult cunoaște *(după prop. XXXII de aci)*, adică *(după cor. prop. III de aci)* cu atît mai mare este puterea sa asupra afectelor și *(după prop. XXXVIII de aci)* cu atît mai puțin suferă de afectele care sînt rele. Deci, din aceea că sufletul se bucură de iubirea divină sau de fericire, are puterea de a înfrîna poftele senzuale. Și fiindcă puterea omenească de a înfrîna afectele constă numai în intelect, rezultă că nimeni nu se bucură de fericire, pentru că își înfrînează afectele, ci, dimpotrivă, puterea de a le înfrîna se naște din fericirea însăși. *C.e.d.d.*

NOTĂ: Cu acestea am isprăvit tot ce am vrut să arăt despre puterea sufletului asupra afectelor și despre libertatea lui. Din cele spuse, se vede cît de mult prețuiește și cît de puternic este înțeleptul față de ignorant, care este condus numai de senzualitate. În adevăr, omul ignorant, pe lîngă că este tulburat în multe chipuri de cauzele externe și nu ajunge niciodată la adevărata liniște sufletească, trăiește aproape neștiutor de sine, de dumnezeu și de lucruri, așa încît încetează de a suferi numai atunci cînd încetează de a mai fi.

---

[1] În această ultimă prop. și în nota ei, se rezumă concepția etică a lui Spinoza: idealul etic spinozian este omul înțelept. Prin cunoașterea lucrurilor ajungem la cunoașterea substanței — singurul dumnezeu existent — și la iubirea a tot ce există, la înțelegerea că tot ce se întîmplă se întîmplă în virtutea unei necesități inevitabile, deci la adevărata liniște sufletească și fericire. Cunoașterea este însăși esența și puterea omului.

[2] Prin virtute, Spinoza înțelege însăși puterea omului de a acționa numai potrivit legilor naturii sale, și nu virtutea în sensul de înăbușire a dorințelor și renunțare la plăcerile vieții conduse de rațiune (*vezi def. VIII, P. IV*).

Înțeleptul, dimpotrivă, întrucît îl considerăm ca atare, aproape că nu se tulbură sufletește, ci, fiind printr-un fel de necesitate eternă conștient de sine, de dumnezeu și de lucruri, nu încetează niciodată să existe și să se bucure totdeauna de adevărata liniște sufletească. Dacă drumul pe care l-am arătat că duce la aceasta pare foarte greu, el poate fi totuși găsit. Și, de bună seamă, trebuie să fie greu un lucru pe care-l întîlnim atît de rar. Dacă mîntuirea ar fi la îndemînă și s-ar găsi fără mare osteneală, cum ar fi cu putință să fie nebăgată în seamă aproape de toți? Dar tot ce este măreț este pe atît de greu, pe cît este de rar.

Sfîrșit

INDICE

Definiţiile, axiomele, propoziţiile, corolarele, notele, lemele etc. cuprinse în Etica *lui Spinoza*[1]

Partea întîi

DESPRE *DUMNEZEU*

Definiţii

		Pag.
I.	**Cauza de sine (causa sui): lucrul a cărui esenţă include existenţa**	39
II.	**Lucru finit în genul său: care poate fi mărginit de un alt lucru de aceeaşi natură cu el**	39
III.	**Substanţă: ceea ce există în sine şi este conceput prin sine**	39
IV.	**Atribut: ceea ce intelectul percepe în substanţă ca alcătuindu-i esenţa**	40
V.	**Mod: schimbările substanţei**	40
VI.	**Dumnezeu: existenţa absolut infinită, adică substanţa alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimînd o esenţă eternă şi infinită**	40
VII.	**Liber: lucrul care există numai din necesitatea naturii sale şi care de la sine singur se determină să lucreze. Constrîns, acela care este determinat de alt lucru să existe şi să lucreze**	40

[1] Pentru a se uşura lectura cărţii, reproducem în acest indice toate propoziţiile, precum şi definiţiile, axiomele etc., pe care le-am socotit mai însemnate prin ceea ce aduc nou faţă de enunţul propoziţiilor. Restul se indică numai prin cifra care arată pagina unde se află.

Pag.

VIII. **Eternitate: însăşi existenţa întrucît o concepem ca decurgînd cu necesitate din însăşi definiţia lucrului etern** 41

Axiome

I. Toate cîte sînt sînt sau în sine sau în altceva 41
II. Ceea ce nu se poate concepe prin altceva trebuie să fie conceput prin sine . . . 41
III. Dată fiind o cauză determinată, rezultă cu necesitate un efect . . . 41
IV Cunoaşterea efectului atîrnă de cunoaşterea cauzei şi o include . . . 41
V. Lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi înţelese unele prin altele 41
VI. Ideea adevărată trebuie să corespundă obiectului său 41
VII. Orice lucru care poate fi conceput ca inexistent nu include în esenţa sa existenţa 41

Propoziţii

I. **Substanţa este, prin natura sa, anterioară modificărilor sale** . . 41
II. **Două substanţe care au atribute deosebite nu au nimic comun între ele** . . . 42
III. **Lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi unul cauza celuilalt** 42
IV. **Două sau mai multe lucruri distincte se deosebesc între ele, sau prin diversitatea atributelor substanţelor, sau prin diversitatea modificărilor acestora** 42
V. **In natură nu pot exista două sau mai multe substanţe de aceeaşi natură sau cu acelaşi atribut** . 43
VI. **O substanţă nu poate să fie produsă de altă substanţă** 43
Corolar: O substanţă nu poate să fie produsă de altceva . . 43
VII. **Existenţa ţine de natura substanţei** . . . 44
VIII. **Orice substanţă este cu necesitate infinită** . . 44
Notă I: Infinitul este o afirmaţie absolută a existenţei unei naturi oarecare 44
Nota II: Deosebirea între modificările substanţelor şi substanţele înseşi . . 45
IX. **Cu cît un lucru este mai real sau mai existent, cu atît are mai multe atribute** . . 47
X. **Orice atribut al unei substanţe trebuie conceput prin el însuşi** 47
Notă: Deşi două atribute sînt concepute ca distincte în mod real, noi nu putem conclude, din aceasta, că ele constituie două existenţe sau două substanţe diferite 48

Pag.

XI. **Dumnezeu sau substanţa alcătuită din atribute infinite, fiecare exprimînd o esenţă infinită şi eternă, există cu necesitate** 48
Notă: Toată perfecţia substanţei nu este datorită nici unei cauze externe; de aceea, însăşi existenţa ei trebuie să rezulte exclusiv din natura ei; perfecţia nu suprimă existenţa unui lucru, ci, dimpotrivă, o afirmă 50

XII. **Nu poate fi conceput cu adevărat nici un atribut al substanţei, din care să rezulte că substanţa ar putea să fie divizată** 51

XIII. **Substanţa absolut infinită este indivizibilă** . . . 52
Corolar: Nici o substanţă, şi deci nici o substanţă corporală, întrucît este substanţă, nu este divizibilă 52
Notă: Prin parte a substanţei nu se poate înţelege nimic altceva decît o substanţă finită . 52

XIV. **În afară de dumnezeu, nici nu poate să existe, nici nu poate fi concepută o altă substanţă** . 53
Corolar I: Dumnezeu este unic 53
Corolar II: Materia şi sufletul sînt atribute ale lui dumnezeu 53

XV. **Tot ce există se găseşte în dumnezeu şi nimic nu poate să existe sau să fie conceput fără dumnezeu** 53
Notă: Se combate concepţia antropomorfică despre dumnezeu, precum şi teza creaţiei . . 54

XVI. **Din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte o infinitate de lucruri într-o infinitate de moduri (adică tot ce poate concepe un intelect infinit)** 58
Corolar I: Dumnezeu este cauza producătoare a tuturor lucrurilor pe care le poate concepe un intelect infinit 58
Corolar II: Dumnezeu este cauză prin sine, nu prin altceva 58
Corolar III: Dumnezeu este în mod absolut cauză primă 58

XVII. **Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale şi neconstrîns de nimeni** 59
Corolar I Nu există nici o cauză, în afară de perfecţia naturii sale, care din exterior sau din interior să-l împingă pe dumnezeu să acţioneze . . . 59
Corolar II: Numai dumnezeu este cauză liberă . . 59
Notă: Nici intelectul, nici voinţa nu aparţin naturii lui dumnezeu 59

XVIII. **Dumnezeu este cauza imanentă, şi nu tranzitivă a tuturor lucrurilor** 62

XIX. **Dumnezeu sau toate atributele lui dumnezeu sînt eterne** 62

Pag.

Notă: Existența lui dumnezeu, ca și esența lui, este un adevăr etern 63

XX. **Existența și esența lui dumnezeu sînt unul și același lucru** . . 63

Corolar I· Existența lui dumnezeu, ca și esența lui, este un adevăr veșnic 63

Corolar II: Dumnezeu sau toate atributele lui dumnezeu sînt imutabile 63

XXI. **Toate cîte rezultă din natura absolută a vreunui atribut al lui dumnezeu trebuie să fie și infinite și să existe întotdeauna, adică ele sînt și eterne și infinite prin același atribut** 64

XXII. **Tot ce rezultă dintr-un atribut oarecare al lui dumnezeu, întrucît este afectat de o modificare care, datorită acestui atribut, există cu necesitate și este infinită, trebuie de asemenea să existe cu necesitate și să fie infinit** 65

XXIII. **Orice mod care există cu necesitate și este infinit a trebuit să rezulte cu necesitate, sau din natura absolută a vreunui atribut al lui dumnezeu, sau dintr-un atribut oarecare afectat de o modificare care există cu necesitate și este infinită** 65

XXIV. **Esența lucrurilor produse de dumnezeu nu include existența** 66

Corolar: Dumnezeu este *causa essendi* a lucrurilor . 66

XXV. **Dumnezeu nu este numai cauza producătoare a existenței lucrurilor, ci și a esenței lor** . . . 67

Notă: Dumnezeu este cauza de sine; el este de asemenea cauza tuturor lucrurilor 67

Corolar: Lucrurile particulare nu sînt decît modificări sau moduri ale atributelor lui dumnezeu . 67

XXVI. **Un lucru care este determinat să facă ceva a fost determinat în chip necesar de dumnezeu; și lucrul care nu este determinat de dumnezeu nu se poate determina de la sine la acțiune** . . . 67

XXVII. **Un lucru care este determinat de dumnezeu să facă ceva nu se poate face pe sine nedeterminat** 68

XXVIII. **Orice lucru particular sau orice lucru care este finit și are o existență determinată nu poate să existe, nici să fie determinat să facă ceva, dacă nu este determinat să existe și să facă ceva de către o altă cauză, care de asemenea este finită și are o existență determinată; la rîndul ei, această cauză nu poate nici să existe, nici să fie determinată să facă ceva decît dacă este determinată să existe și să facă ceva de către o alta, care de asemenea este finită și are o existență determinată, și tot așa la infinit** . . . 68

Notă: Dumnezeu este cauza lucrurilor 69

Pag.

XXIX. **În natură, nimic nu este contingent, ci toate sînt determinate să existe şi să acţioneze într-un anumit fel din necesitatea naturii lui dumnezeu** 70
Notă: Natura naturantă şi natura naturată 70
XXX. **Intelectul, fie că este actual finit, fie că este actual infinit, trebuie să înţeleagă atributele lui dumnezeu şi modificările lui dumnezeu, şi nimic altceva** . . . 71
XXXI. **Intelectul actual, fie finit, fie infinit, ca şi voinţa, dorinţa, iubirea şi altele trebuie atribuite naturii naturate, nu celei naturante** 71
Notă: Intellectus (intelectul) şi *intellectio* (acţiunea de a înţelege) 72
XXXII. **Voinţa nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară** 72
Corolar I: Dumnezeu nu acţionează cu libertate de voinţă 72
Corolar II: Voinţa nu ţine de natura lui dumnezeu 72
XXXIII. **Lucrurile n-au putut să fie produse de dumnezeu nici în alt chip, nici în altă ordine, decît în aceea în care au fost produse** . . 73
Nota I: Necesar, imposibil, contingent 73
Nota II: Voinţa lui dumnezeu . . 74
XXXIV. **Puterea lui dumnezeu este însăşi esenţa lui** 77
XXXV. **Tot ce concepem ca fiind în puterea lui dumnezeu există în chip necesar** . 77
XXXVI. **Nu există nimic din a cărui natură să nu rezulte vreun efect** . . . 77
Adaos: Finalismul şi superstiţia 77

Partea a doua

DESPRE NATURA ŞI ORIGINEA *SUFLETULUI*

Prefaţă 87
Definiţii
I. **Corp: un mod care exprimă într-un chip sigur şi determinat esenţa lui dumnezeu, întrucît este considerat ca lucru întins** . 87
II. **Esenţa unui anumit lucru este ceva care, fiind dat, lucrul există cu necesitate dar care, fiind suprimat, este cu necesitate suprimat şi lucrul** . . 87
III. **Idee: un concept al sufletului pe care sufletul îl formează pentru că el este un lucru cugetător** 87
Lămurire: Concept şi percepţie . . 88
IV. **Idee adecvată: ideea care are toate proprietăţile sau caracterele intrinsece ale ideii adevărate** 88

Pag.

Lămurire: proprietate extrinsecă: acordul ideii cu obiectul ei 88
V. **Durata este continuarea nedefinită a existenței** 88
Lămurire: nedefinit 88
VI. **Realitate și perfecție: unul și același lucru** . . 88
VII. **Lucruri particulare: lucrurile care sînt mărginite și au o existență determinată. Dacă mai mulți indivizi conlucrează la aceeași acțiune, în așa fel încît toți sînt deodată cauza unui singur efect, îi consider pe toți, în această privință, ca pe un singur lucru individual** 88

Axiome

I. Esența omului nu include existența necesară 88
II. Omul gîndește 88
III. Modurile gîndirii, afecte ale sufletului, nu pot exista decît dacă există în același individ ideea lor 88
IV Noi simțim că un corp este afectat în multe chipuri 89
V. Noi nici nu simțim, nici nu percepem vreun lucru individual în afară de corpuri și de modurile gîndirii 89

Propoziții

I. **Cugetarea este un atribut al lui dumnezeu, adică dumnezeu este lucru cugetător** 89
Notă 89
II. **Întinderea este un atribut al lui dumnezeu, adică dumnezeu este lucru întins** 90
III. **In dumnezeu există cu necesitate ideea atît a esenței sale, cît și a tot ce rezultă cu necesitate din esența sa** 90
Notă: Antropomorfismul. Este tot atît de imposibil să-l concepem pe dumnezeu ca neacționînd, pe cît ne este să-l concepem ca nefiind 90
IV. **Ideea de dumnezeu, din care rezultă o infinitate de lucruri într-o infinitate de moduri, nu poate fi decît unică** 91
V. **Ființa formală a ideilor îl are pe dumnezeu drept cauză numai întrucît e considerat ca lucru cugetător, dar nu întrucît este considerat sub aspectul altui atribut. Adică atît ideile atributelor lui dumnezeu, cît și ale lucrurilor particulare au drept cauză eficientă nu înseși obiectele acestor idei sau lucrurile percepute, ci pe dumnezeu însuși întrucît este lucru cugetător** 91
VI. **Modurile fiecărui atribut au drept cauză pe dumnezeu, numai întrucît dumnezeu este considerat sub aspectul atributului ale cărui moduri sînt și**

Pag.

nu întrucît este considerat sub aspectul oricărui alt atribut 92
Corolar 92

VII. **Ordinea și înlănțuirea ideilor sînt însești ordinea și înlănțuirea lucrurilor** 93
Corolar: Puterea de a gîndi a lui dumnezeu este egală cu puterea lui actuală de a acționa . 93
Notă: Substanță cugetătoare și substanță întinsă sînt una și aceeași substanță 93

VIII. **Ideile lucrurilor particulare sau ale modurilor care nu există trebuie să fie cuprinse în ideea infinită a lui dumnezeu la fel cum sînt cuprinse în atributele lui dumnezeu esențele formale ale lucrurilor particulare sau ale modurilor** 94
Corolar 94
Notă 95

IX. **Ideea unui lucru particular care există actual îl are drept cauză pe dumnezeu, nu întrucît dumnezeu este infinit, ci întrucît este considerat ca fiind afectat de ideea unui alt lucru particular care există actual, idee a cărei cauză este de asemenea dumnezeu întrucît este afectat de o a treia, și tot așa la infinit** 95
Corolar 96

X. **Natura substanței nu aparține omului, adică substanța nu constituie forma omului** 96
Notă 96
Corolar: Esența omului este un mod care exprimă natura lui dumnezeu într-un fel anumit și deteminat 97
Notă: Acel ceva constituie cu necesitate esența unui lucru, care, fiind dat, lucrul există, și care, fiind suprimat, lucrul nu există 97

XI. **Ceea ce constituie, în primul rînd, existența actuală a sufletului omenesc nu este decît ideea unui lucru particular care există actual** . 98
Corolar: Sufletul omenesc este o parte din intelectul divin 98
Notă 99

XII. **Tot ce se întîmplă în obiectul ideii care constituie sufletul omenesc trebuie să fie perceput de către sufletul omenesc sau ideea acelui lucru va exista cu necesitate în suflet; adică dacă obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este un corp, nu se va putea întîmpla nimic în acel corp care să nu fie perceput de suflet** 99
Notă 99

Pag.

XIII. **Obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este corpul, adică un anumit mod al întinderii care există în act, şi nimic altceva** 99
Corolar: Omul este alcătuit din suflet şi din corp; corpul omenesc există aşa cum îl simţim . 100
Notă: Cu cît un corp este mai apt decît altele să fie activ şi pasiv în acelaşi timp în mai multe feluri, cu atît sufletul său este mai apt să perceapă în acelaşi timp mai multe lucruri . . 100
Axioma I. Toate corpurile sau se mişcă sau sînt în repaus 101
Axioma II. Fiecare corp se mişcă sau mai încet sau mai repede 101
Lema I. Corpurile se deosebesc unele de altele prin mişcare sau prin repaus, prin repeziciune sau prin încetineală, nu prin substanţă . 101
Lema II. Toate corpurile au ceva comun unele cu altele 101
Lema III. Un corp în mişcare sau în repaus a trebuit să fie determinat la mişcare sau la repaus de un altul, iar acesta din nou de un altul, şi tot aşa la infinit 102
Corolar . 102
Axioma I. 103
Axioma II. . . . 103
Definiţie: Individul 103
Axioma III. . 103
Leme: IV—VI. 104
Lema VII. 104
Notă: Intreaga natură este un singur individ 105
Postulate: I—VI. 106

XIV. **Sufletul omenesc este în stare să perceapă foarte multe lucruri şi cu atît mai multe, cu cît corpul său poate fi dispus în mai multe feluri** . . . 106

XV. **Ideea care constituie existenţa formală a sufletului omenesc nu este simplă, ci este compusă din foarte multe idei** 107

XVI. **Ideea fiecărui fel în care corpul omenesc este afectat de corpurile externe trebuie să includă natura corpului omenesc şi, totodată, ideea corpului extern** 108
Corolar I. 108
Corolar II. . . 108

XVII. **Dacă corpul omenesc este afectat într-un fel care include natura unui corp extern, sufletul omenesc va considera acest corp extern ca existînd actual sau ca fiindu-i prezent, pînă ce corpul omenesc va fi afectat în aşa fel, încît existenţa sau prezenţa acelui corp extern să fie înlăturată** 108

Pag.

Corolar 109
Notă: Imagini. Imaginaţie 109
XVIII. **Dacă corpul omenesc a fost afectat cîndva în acelaşi timp de două sau mai multe corpuri, atunci, ori de cîte ori sufletul îşi va imagina ulterior pe unele dintr-însele, îşi va aminti îndată de celelalte** 111
Notă: Memoria 111
XIX. **Numai prin ideile afecţiunilor de care corpul este afectat sufletul omenesc cunoaşte însuşi corpul omenesc şi ştie că acesta există** 112
XX. **Există şi în dumnezeu ideea sau cunoaşterea sufletului omenesc care rezultă în dumnezeu în acelaşi fel şi se raportează la dumnezeu în acelaşi fel ca şi ideea sau cunoaşterea corpului omenesc** . . 113
XXI. **Această idee a sufletului este unită cu sufletul în acelaşi fel în care sufletul însuşi este unit cu corpul** 113
Notă: Ideea sufletului şi sufletul însuşi sînt unul şi acelaşi lucru 114
XXII. **Sufletul omenesc nu percepe numai afecţiunile corpului, ci şi ideile acestor afecţiuni** 114
XXIII. **Sufletul se cunoaşte pe sine numai întrucît percepe ideile afecţiunilor corpului** . 115
XXIV. **Sufletul omenesc nu cuprinde cunoaşterea adecvată a părţilor care compun corpul omenesc** 115
XXV. **Ideea oricărei afecţiuni a corpului omenesc nu include cunoaşterea adecvată a corpului extern** 116
XXVI. **Sufletul omenesc nu percepe nici un corp extern ca existînd actual, decît prin ideile afecţiunilor propriului corp** 116
Corolar 117
XXVII. **Ideea oricărei afecţiuni a corpului omenesc nu include o cunoaştere adecvată a însuşi corpului omenesc** 117
XXVIII. **Ideile afecţiunilor corpului omenesc, întrucît sînt raportate numai la sufletul omenesc, nu sînt clare şi distincte, ci confuze** 117
Notă 118
XXIX. **Ideea ideii unei afecţiuni oarecare a corpului omenesc nu include cunoaşterea adecvată a sufletului omenesc** 118
Corolar 118
Notă . 119
XXX. **Nu putem avea despre durata corpului nostru decît o cunoaştere cu totul neadecvată** . 119
XXXI. **Despre durata lucrurilor particulare, care sînt în afară de noi, nu putem avea decît o cunoaştere cu totul neadecvată** 120

Pag.

Corolar: Toate lucrurile particulare sînt contingente şi pieritoare 120

XXXII. **Toate ideile sînt adevărate în măsura în care le raportăm la dumnezeu** 120

XXXIII. **În idei nu există nimic pozitiv în virtutea căruia ele să poată fi numite false** 121

XXXIV. **Orice idee care este în noi absolută sau adecvată şi perfectă este adevărată** 121

XXXV **Falsitatea constă în lipsa de cunoaştere ce care o includ ideile neadecvate sau mutilate şi confuze** . 121

Notă: Eroarea constă într-o lipsă de cunoaştere . . 121

XXXVI. **Ideile neadecvate şi confuze rezultă cu aceeaşi necesitate ca şi ideile adecvate, adică acele clare şi distincte** 122

XXXVII. **Ceea ce este comun tuturor lucrurilor şi se găseşte deopotrivă în parte şi în tot nu constituie esenţa unui lucru particular** 123

XXXVIII. **Ceea ce e comun tuturor lucrurilor şi se găseşte deopotrivă în parte şi în tot nu poate fi conceput decît adecvat** . . . 123

Corolar: Există anumite idei sau noţiuni comune tuturor oamenilor 124

XXXIX. **Dacă ceva este comun corpului omenesc şi unor corpuri externe, de către care corpul omenesc este afectat în chip obişnuit şi este comun şi propriu fiecăreia din părţile lor ca şi întregului, ideea acestui lucru va fi adecvată în suflet** . 124

Corolar: Sufletul este cu atît mai în stare să perceapă adecvat mai multe lucruri, cu cît corpul are mai multe proprietăţi comune cu alte corpuri 124

XL. **Toate ideile care derivă în suflet din ideile adecvate sînt şi ele adecvate** 125

Nota I: Noţiuni comune. Noţiuni secunde. Termeni transcendentali. Noţiuni universale 125

Nota II: Cunoaştere de primul gen, opinie sau imaginaţie; raţiune sau cunoaştere de-al doilea gen; cunoaştere de-al treilea gen sau ştiinţă intuitivă 127

XLI. **Cunoaşterea de primul gen este singura cauză a falsităţii, cea de-al doilea şi de-al treilea este cu necesitate adevărată** 128

XLII. **Cunoaşterea de-al doilea şi de-al treilea gen, nu cea de primul gen, ne învaţă să deosebim adevărul de eroare** 128

XLIII. **Cine are o idee adevărată ştie totodată că are o idee adevărată şi nu se poate îndoi de adevărul lucrului** 129

Notă: Ideea ideii. Ideea adevărată şi ideea falsă 129

Pag.

XLIV. **Stă în natura rațiunii de a considera lucrurile, ca fiind nu contingente, ci necesare** 130
Corolar I. 130
Notă 130
Corolar II: Stă în natura rațiunii să perceapă lucrurile sub un anumit aspect al veșniciei 131
XLV. **Fiecare idee a unui corp oarecare sau a unui lucru particular care există în act include cu necesitate esența eternă și infinită a lui dumnezeu** 132
Notă: Durata 132
XLVI. **Cunoașterea esenței eterne și infinite a lui dumnezeu pe care o include fiecare idee este adecvată și perfectă** . . 133
XLVII. **Sufletul omenesc are o cunoaștere adecvată a esenței eterne și infinite a lui dumnezeu** 133
Notă 133
XLVIII. **Nu există în suflet voință absolută, adică liberă; ci sufletul este determinat să vrea cutare sau cutare lucru datorită unei cauze care, la rîndul ei, este determinată de altă cauză, iar aceasta din nou de alta, și tot așa la infinit** 134
Notă: Nu există în suflet nici o facultate absolută de a cunoaște, de a dori, de a iubi etc. . 135
XLIX. **In suflet nu există nici o voință sau afirmație și negație, în afară de aceea pe care o include ideea ca idee** 135
Corolar: Voința și intelectul sînt unul și același lucru 136
Notă: 1) Sîntem părtași ai naturii divine și aceasta cu atît mai mult, cu cît săvîrșim fapte mai perfecte și cu cît cunoaștem tot mai mult pe dumnezeu. 2) Să așteptăm și să îndurăm cu suflet senin cele două fețe ale soartei. 3) Să nu urîm, să nu disprețuim, să nu batjocorim pe nimeni. 4) Să fie guvernați și conduși cetățenii în așa fel ca să nu fie sclavi, ci să săvîrșească în mod liber ceea ce e mai bine 136

Partea a treia

DESPRE ORIGINEA ȘI NATURA *AFECTELOR*

Prefață Calea pe care cunoaștem natura lucrurilor, oricare ar fi ele, trebuie să fie una și aceeași, anume legile și regulile universale ale naturii 143

Definiții

I. **Cauză adecvată: aceea al cărei efect poate fi perceput clar și distinct prin ea** 145

Pag.

II. Sîntem activi, cînd se întîmplă ceva în noi sau în afară de noi şi a cărui cauză adecvată sîntem noi 145
III. Prin afect înţeleg modificările corpului, prin care puterea de a lucra a corpului însuşi este mărită sau micşorată 145
Postulate: I—II. 145

Propoziţii

I. Sufletul nostru este activ în unele privinţe, iar în altele este pasiv; anume, întrucît are idei adecvate, sufletul este cu necesitate activ în unele privinţe, iar întrucît are idei neadecvate, el este cu necesitate pasiv în alte privinţe 146
Corolar 147
II. Nici corpul nu poate determina sufletul să gîndească, nici sufletul nu poate determina corpul la mişcare sau repaus, nici la altceva (dacă mai este ceva) . . . 147
Notă: Se combate dualismul cartezian 147
III. Acţiunile sufletului sînt produse numai de ideile adecvate, iar pasiunile depind numai de cele neadecvate . 151
Notă: Pasiunile 151
IV Nici un lucru nu poate fi distrus decît de o cauză externă 152
V Lucrurile sînt de o natură cu atît mai contrară, adică cu atît mai mult nu pot exista în acelaşi subiect, cu cît mai mult se pot distruge unul pe altul 152
VI. Orice lucru năzuieşte, atît cît depinde de el, să-şi menţină existenţa 152
VII. Năzuinţa prin care orice lucru tinde să-şi menţină existenţa nu e nimic în afară de esenţa actuală a lucrului însuşi 153
VIII. Năzuinţa prin care fiecare lucru tinde să-şi menţină existenţa nu include un timp finit, ci unul nedefinit 153
IX. Sufletul, şi întrucît are idei clare şi distincte, cît şi întrucît are idei confuze, năzuieşte să-şi menţină existenţa pe o durată nedeterminată şi este conştient de năzuinţa sa . 153
Notă: Voinţă. Poftă. Dorinţă . . 154
X. O idee care exclude existenţa corpului nostru nu poate exista în sufletul nostru, ci îi este contrară . 154
XI. Dacă un lucru măreşte sau micşorează, sprijină sau înfrînează puterea de a lucra a corpului nostru, atunci şi ideea acelui lucru măreşte sau micşorează,

Pag.

sprijină sau înfrînează puterea de a cugeta a sufletului nostru 155
Notă: Bucurie, tristețe, dorință. În afară de aceste trei nu cunosc nici un alt afect primar . . 155

XII. **Sufletul năzuiește, cît poate, să-și imagineze ceea ce mărește sau ajută puterea de a lucra a corpului** 156

XIII. **Dacă sufletul își imaginează lucruri care micșorează sau înfrînează puterea de a lucra a corpului, el năzuiește, cît poate, să-și amintească lucrurile care exclud existența celor imaginate** 157
Corolar . . . 157
Notă: Ce este iubirea și ce este ura . 157

XIV. **Dacă sufletul a fost afectat o dată în același timp de două afecte, de îndată ce, după aceea, el va fi afectat de unul dintr-însele, va fi afectat și de celălalt** . . 157

XV. **Un lucru oarecare poate fi întîmplător cauza bucuriei, a tristeții sau a dorinței** 158
Corolar 158
Notă: Simpatie și antipatie . . 159

XVI. **Numai prin faptul că ne imaginăm că un lucru oarecare are ceva asemănător cu un obiect care ne afectează în mod obișnuit sufletul cu bucurie sau cu tristețe, deși aceea prin care lucrul se aseamănă obiectului nu este cauza eficientă a acestor afecte, totuși noi iubim sau urîm acest lucru** . 159

XVII. **Dacă ne imaginăm că un lucru care ne impresionează în mod obișnuit cu un afect de tristețe are ceva asemănător cu un altul care ne impresionează în mod obișnuit cu un afect de bucurie deopotrivă de mare, îl vom urî și-l vom iubi în același timp** 160
Notă: Șovăiala sufletului 160

XVIII. **Omul este impresionat de același afect de bucurie sau de tristețe prin imaginea unui lucru trecut sau viitor, ca și prin imaginea unui lucru prezent** 161
Nota I: Lucru trecut și viitor . . 161
Notă II: Frica, siguranța disperarea, bucuria și remușcarea 161

XIX. **Cine își imaginează că ceea ce iubește este distrus se va întrista; dacă însă își imaginează că este în ființă, se va bucura** 162

XX. **Cine își imaginează că este distrus ceea ce urăște se va bucura** 162

XXI. **Cine își imaginează că ceea ce iubește este afectat de bucurie sau de tristețe va fi de asemenea afectat de bucurie sau de tristețe; iar unul sau altul**

Pag.

din aceste afecte va fi mai mare sau mai mic în acela care iubește, după cum va fi mai mare sau mai mic în lucrul iubit 163

XXII. Dacă ne imaginăm că cineva afectează cu bucurie lucrul pe care îl iubim, vom fi afectați de iubire față de el. Dacă, dimpotrivă, ne imaginăm că-l afectează cu tristețe, vom fi afectați de ură împotrivă-i . . 163

Notă: Mila, favoarea, indignarea . 164

XXIII. Cine își imaginează că ceea ce el urăște este afectat de tristețe se va bucura; dacă, dimpotrivă, și-l imaginează că este afectat de bucurie, se va întrista; și amîndouă aceste afecte vor fi mai mari sau mai mici, după cum afectul contrar va fi mai mare sau mai mic în ceea ce urăște 164

Notă 165

XXIV. Dacă ne imaginăm că cineva afectează cu bucurie un lucru pe care îl urîm, vom fi afectați de ură față de el. Dacă, dimpotrivă, ni-l imaginăm afectînd același lucru cu tristețe, sîntem afectați față de el de iubire 165

Notă: Invidia 165

XXV. Năzuim să afirmăm despre noi și despre lucrul iubit tot ceea ce ne imaginăm că ne afectează cu bucurie pe noi sau lucrul iubit; și, dimpotrivă, să negăm tot ce ne imaginăm că ne afectează cu tristețe pe noi sau lucrul iubit . 166

XXVI. Noi năzuim să afirmăm despre un lucru pe care-l urîm tot ce ne imaginăm că-l afectează cu tristețe și, dimpotrivă, să negăm tot ce ne imaginăm că-l afectează cu bucurie . 166

Notă: Ingîmfarea. suprapreţuirea, desconsiderarea . 166

XXVII. Dacă ne imaginăm că un lucru care ne seamănă și față de care n-am încercat nici un afect este mișcat de un afect oarecare, prin chiar aceasta sîntem mișcați de un afect asemănător 167

Notă: Mila, rîvnirea 167

Corolar I. 168

Corolar II. 168

Corolar III. . 168

Notă: Bunăvoința . 168

XXVIII. Năzuim să ajutăm înfăptuirea a tot ce ne imaginăm că duce la bucurie; dar năzuim să îndepărtăm sau să distrugem tot ceea ce ne imaginăm că este contrar bucuriei sau duce la tristețe . 168

XXIX. Noi năzuim de asemenea să facem tot ce ne imaginăm că oamenii vor privi cu bucurie și, dim-

Pag.

potrivă, ne va fi silă să facem ceea ce ne imaginăm că oamenii nu văd cu ochi buni 169
Notă: Ambiția. Omenia. Lauda. Mustrarea 169
XXX. **Dacă cineva a făcut ceva care își imaginează că-i afectează pe ceilalți cu bucurie, el va fi afectat de o bucurie pe care o va însoți ideea despre el însuși drept cauză; sau se va considera pe sine însuși cu bucurie. Dacă, dimpotrivă, a făcut ceva care își imaginează că-i afectează pe ceilalți cu tristețe, el se va considera, dimpotrivă, pe sine însuși cu tristețe** 170
Notă: Mîndria. Rușinea. Mulțumirea de sine. Căința 170
XXXI. **Dacă ne imaginăm că cineva iubește, dorește sau urăște ceea ce noi înșine iubim, dorim sau urîm, prin chiar aceasta mai statornic vom iubi etc. Dacă, dimpotrivă, ne imaginăm că-i repugnă ceea ce noi iubim, sau invers, atunci noi simțim o șovăială în suflet** 171
Corolar . . . 171
Notă: De ce toți se urăsc reciproc . . . 172
XXXII. **Dacă ne imaginăm că cineva se bucură de un lucru pe care nu-l poate avea decît unul singur, vom năzui ca el să nu mai fie stăpîn pe acel lucru** 172
Notă: Aceeași proprietate a naturii omenești îi face pe oameni să se compătimească, să fie invidioși și ambițioși 172
XXXIII. **Cînd iubim un lucru care ni se aseamănă, năzuim pe cît putem să facem ca să ne iubească la rîndu-i** 173
XXXIV. **Cu cît este mai mare afectul pe care ne imaginăm că lucrul iubit îl are față de noi, cu atît mai mult ne vom mîndri cu aceasta** 173
XXXV. **Dacă cineva își imaginează că un altul își apropie lucrul iubit prin aceeași legătură de amiciție sau printr-una mai strînsă decît aceea prin care și-l cîștigase numai pentru el, va fi afectat de ură față de însuși lucrul iubit și va fi invidios pe celălalt** . . 174
Notă: Gelozia 174
XXXVI. **Cine-și amintește de un lucru cu care s-a desfătat o dată dorește să-l aibă în aceleași împrejurări în care l-a desfătat pentru prima oară** 175
Corolar . 175
Notă: Dorul 175
XXXVII. **Dorința care se naște din tristețe sau din bucurie, din ură sau din iubire este cu atît mai mare, cu cît afectul este mai mare** 175
XXXVIII. **Dacă cineva a început să urască un lucru iubit, așa fel încît iubirea să fie părăsită cu totul, îl va**

Pag.

urî, din aceleaşi motive, mai mult decît dacă nu l-ar fi iubit niciodată, şi aceasta cu atît mai mult, cu cît înainte iubirea era mai mare 176

XXXIX. Cine urăşte pe cineva va năzui să-i facă rău, afară numai dacă nu se teme că ar putea să provină de aci pentru el un rău mai mare; şi, dimpotrivă, cine iubeşte pe cineva va năzui, după aceeaşi lege, să-i facă bine 177

Notă: Ce este bun şi ce este rău. Teama, pudoarea, consternarea . . . 177

XL. Cine îşi imaginează că un altul îl urăşte şi crede că nu i-a dat nici un motiv de ură îl va urî şi el la rîndu-i 178

Notă . 178

Corolar I. 179

Corolar II. . . 179

Notă: Mînia. Răzbunarea . . 179

XLI. Dacă cineva îşi imaginează că este iubit de un altul şi crede că nu i-a dat nici un motiv de iubire, îl va iubi la rîndu-i 179

Notă: Oamenii sînt cu mult mai înclinaţi la răzbunare decît să răsplătească binefacerea 180

Corolar 180

Notă: Cruzimea . . 180

XLII. Cine, împins de iubire sau de o nădejde de glorie, i-a făcut altuia un bine se va mîhni dacă vede că binefacerea lui e privită cu ingratitudine . . 180

XLIII. Ura creşte printr-o ură reciprocă şi, dimpotrivă, poate fi nimicită prin iubire . 181

XLIV. Ura care este învinsă cu totul de iubire se schimbă în iubire; şi în acest caz iubirea este mai mare decît dacă ura n-ar fi precedat 181

Notă . 181

XLV. Dacă ne imaginăm că cineva asemănător nouă este afectat de ură faţă de un lucru care ne este asemănător şi pe care îl iubim, îl vom urî pe acela 182

XLVI. Dacă cineva a fost afectat de un altul care aparţine unei clase sau naţiuni diferite de a sa, cu o bucurie sau cu o tristeţe însoţită de ideea aceluia sub numele general al clasei sau naţiunii drept cauză, el va iubi sau va urî nu numai pe acela, ci pe toţi din aceeaşi clasă sau naţiune 182

XLVII. Bucuria care se naşte din aceea că ne imaginăm că lucrul pe care-l urîm este distrus sau este afectat de un alt rău nu se naşte fără oarecare tristeţe a sufletului 183

Notă 183

Pag.

XLVIII. **Iubirea și ura, bunăoară față de Petru, se distrug, dacă tristețea pe care o include una și bucuria pe care o include cealaltă se leagă de ideea altei cauze; și una și alta sînt micșorate în măsura în care ne imaginăm că Petru n-a fost singur cauza uneia și a celeilalte** . . . 184

XLIX. **Iubirea și ura față de un lucru pe care ni-l imaginăm că este liber trebuie să fie amîndouă mai mari la cauză egală decît față de un lucru necesar** 184

Notă: Oamenii, fiindcă se socotesc liberi, își poartă o iubire și o ură mai mare decît față de alte lucruri 184

L. **Orice lucru poate fi întîmplător cauză de speranță sau de teamă** . . 185

Notă: Cum s-au născut superstițiile . 185

LI. **Oameni deosebiți pot fi afectați în feluri deosebite de unul și același obiect, iar unul și același cm poate fi afectat de unul și același obiect în feluri deosebite, în timpuri deosebite** . . 185

Notă: Indrăzneala. Frica. Sfiala. Căința. Mulțumirea de sine 186

LII. **Un obiect pe care l-am văzut mai înainte deodată cu altele sau pe care ni-l imaginăm că nu are nimic care să nu fie comun cu mai multe altele, nu-l vom privi atent așa de mult timp ca pe acela pe care ni-l imaginăm că are ceva aparte** 187

Notă: Admirația. Consternarea. Veneratia. Groaza. Slăvirea. Disprețul. Derîderea. Desconsiderarea 187

LIII. **Cînd sufletul se contemplă pe sine însuși și puterea sa de a acționa, se bucură; și aceasta cu atît mai mult, cu cît mai distinct se imaginează pe sine și puterea sa de a acționa** 188

Corolar . 189

LIV. **Sufletul năzuiește să-și imagineze numai acele lucruri care presupun puterea lui de a acționa** . 189

LV. **Cînd sufletul își imaginează neputința sa, prin chiar aceasta se întristează** 189

Corolar 190

Notă: Umilința. Mulțumirea de sine . . 190

Corolar: Nimeni nu invidiază decît virtutea unui egal 191

Notă: Veneratia 191

LVI. **Există atîtea feluri de bucurie, de tristețe și de dorință, precum și de afecte compuse din ele, ca șovăiala sufletească, sau care se trag din ele, ca iubirea, ura, speranța, teama etc. de cîte feluri sînt obiectele de care sîntem afectați** 191

Notă: Lăcomia. Beția. Senzualitatea. Avariția. Ambiția 192

Pag.

LVII. **Un afect oarecare al unui individ se deosebeşte de afectul altuia în măsura în care esenţa unuia se deosebeşte de esenţa altuia** 193
Notă: Afectele vieţuitoarelor lipsite de raţiune diferă de afectele oamenilor 194
LVIII. **In afară de bucuria şi de dorinţa în care sîntem pasivi, există alte afecte de bucurie şi de dorinţă care se referă la noi întrucît sîntem activi** . . 194
LIX. **Printre toate afectele care se raportează la suflet întrucît el lucrează, nu există nici unul care să nu se reducă la bucurie şi la dorinţă** . 195
Notă: Tăria de suflet. Fermitatea şi generozitatea. A fi sătul şi a simţi dezgust 195

Definiţiile afectelor

Afecte elementare

I. **Dorinţa** 197
II. **Bucuria** 198
III. **Tristeţea** 198

Afecte izvorîte din bucurie şi tristeţe:

IV. **Admiraţia** 198
V. **Dispreţul** 199
VI. **Iubirea** 199
VII. **Ura** . 200
VIII. **Înclinaţia** 200
IX. **Aversiunea** 200
X. **Slăvirea** 200
XI. **Derîderea** 200
XII. **Speranţa** 201
XIII. **Teama** 201
XIV **Siguranţa** 201
XV. **Disperarea** 202
XVI. **Veselia** . 202
XVII. **Mustrarea de cuget** 202
XVIII. **Mila** 202
XIX. **Favoarea** 203
XX. **Indignarea** 203
XXI. **Suprapreţuirea** 203
XXII. **Desconsiderarea** 203
XXIII. **Invidia** . 204
XXIV. **Compătimirea** . 204
XXV. **Mulţumirea de sine** 204
XXVI. **Umilinţa** 204
XXVII. **Căinţa** 205
XXVIII. **Îngîmfarea** 205
XXIX. **Descurajarea** 206
XXX. **Mîndria** 207
XXXI. **Ruşinea** 207

Pag.

Afecte izvorîte din dorinţă:
XXXII. **Dorul** 207
XXXIII. **Rîvnirea** 208
XXXIV. **Recunoştinţa** 209
XXXV. **Bunăvoinţa** 209
XXXVI. **Mînia** 209
XXXVII. **Răzbunarea** 209
XXXVIII. **Cruzimea** 209
XXXIX. **Frica** 209
XL. **Îndrăzneala** 210
XLI. **Sfiala** 210
XLII. **Consternarea** 210
XLIII. **Omenia** 210
XLIV. **Ambiţia** 211
XLV. **Lăcomia** 211
XLVI. **Beţia** 211
XLVII. **Avariţia** 211
XLVIII **Senzualitatea** 211
Definiţia generală a afectelor 212

Partea a patra

DESPRE *SCLAVIA OMULUI* SAU DESPRE *PUTERILE AFECTELOR*

Prefaţă
Definiţii
Despre perfecţie şi imperfecţie; despre rău şi bine 215
I. **Bine: ceea ce ştim sigur că ne este folositor** . . 218
II. **Rău: ceea ce ştim sigur că ne împiedică să ne bucurăm pe deplin de un bine oarecare** . . . 218
III. **Întîmplător: lucrul particular întrucît, considerîndu-l numai în ceea ce priveşte esenţa, nu găsim nimic care să-i afirme cu necesitate existenţa sau să i-o excludă cu necesitate** 218
IV. **Posibil: lucrul particular, despre ale cărui cauze producătoare nu ştim dacă sînt sau nu determinate să-l producă** 219
V. **Afecte contrare: acele care îi trag pe oameni în direcţii diferite** 219
VI. **Afect faţă de un lucru viitor, prezent şi trecut** 219
VII. **Scop: pofta din cauza căreia facem ceva** 219
VIII. **Virtutea este puterea** 219
Axiomă
Nici un lucru particular nu este de aşa fel, încît să nu existe un alt lucru mai puternic 219
Propoziţii:
I. **Nimic din ceea ce are pozitiv o idee falsă nu este înlăturat de prezenţa adevărului, întrucît este adevăr.**

Pag

Notă: Sufletul greşeşte în ce priveşte imaginile venite prin simţuri 220

II. **Noi sîntem pasivi în măsura în care sîntem o parte a naturii, care nu poate fi concepută prin sine, independent de celelalte părţi .** 221

III. **Puterea prin care omul perseverează în existenţa sa este mărginită şi înfinit depăşită de puterea cauzelor externe** 221

IV. **Nu se poate ca omul să nu fie o parte a naturii şi să nu sufere alte schimbări decît acele care pot fi înţelese numai prin natura lui şi a căror cauză adecvată este el** 221

Corolar: Omul este cu necesitate totdeauna supus pasiunilor 222

V. **Puterea şi creşterea unei pasiuni oarecare şi perseverenţa ei de a exista nu se definesc prin puterea cu care năzuim să perseverăm de a exista, ci prin puterea cauzei externe comparată cu a noastră** 223

VI. **Puterea unei pasiuni oarecare sau a unui afect poate depăşi celelalte acţiuni ale omului sau puterea lui, în aşa fel încît afectul să rămînă persistent legat de om** 223

VII. **Un afect nu poate fi înfrînat, nici înlăturat decît de un afect contrar mai puternic decît afectul pe care vrem să-l înfrînăm** 223

Corolar 224

VIII. **Cunoaşterea binelui şi a răului nu este decît afectul de bucurie sau de tristeţe întrucît sîntem conştienţi de el** 224

IX. **Un afect a cărui cauză ne imaginăm că este actualmente prezentă este mai puternic decît dacă nu ne-am imagina-o actualmente prezentă** 225

Notă 225

Corolar 225

X. **Faţă de un lucru viitor pe care ni-l imaginăm că trebuie să se producă în scurt timp sîntem afectaţi mai intens decît dacă ne imaginăm că timpul său de existenţă este mult mai depărtat de prezent; iar amintirea unui lucru pe care ni-l imaginăm că n-a trecut de mult ne afectează de asemenea mai intens decît dacă ni-l imaginăm trecut de mult** 225

Notă 226

XI. **Afectul faţă de un lucru pe care ni-l imaginăm necesar este, în aceleaşi împrejurări, mai intens decît faţă de un lucru posibil sau întîmplător, care adică nu este necesar** 226

Pag.

XII. **Afectul față de un lucru care știm că nu există în prezent și pe care ni-l imaginăm posibil este, în aceleași împrejurări, mai intens decît față de unul contingent** 226

Corolar 227

XIII. **Afectul față de un lucru contingent, pe care-l știm că nu există în prezent, este mai slab, în aceleași împrejurări, decît afectul față de un lucru trecut** 227

XIV. **Adevărata cunoaștere a binelui și a răului nu poate înfrîna nici un afect, întrucît este adevărată, ci numai întrucît ea este considerată ca un afect** 228

XV. **Dorința care se naște din cunoașterea adevărată a binelui și a răului poate fi stinsă sau înfrînată de multe alte dorințe care se nasc din afecte de care sîntem stăpîniți** 228

XVI. **Dorința care se naște din cunoașterea binelui și a răului, întrucît această cunoaștere privește viitorul, poate fi mai ușor înfrînată sau stinsă prin dorința lucrurilor care sînt în prezent plăcute** 229

XVII. **Dorința care se naște din cunoașterea binelui și a răului, întrucît se referă la lucruri contingente, poate fi cu mult mai ușor înfrînată de dorința lucrurilor care sînt prezente** 229

Notă: Oamenii sînt mai mișcați de părere decît de adevărata rațiune 229

XVIII. **Dorința care se naște din bucurie este, în aceleași împrejurări, mai puternică decît dorința care se naște din tristețe** 230

Notă: Poruncile rațiunii 230

XIX. **Fiecare pofțește sau evită cu necesitate, după legile naturii sale, ceea ce socotește că este bun sau rău** 232

XX. **Cu cît cineva se silește mai mult să caute folosul propriu, adică să-și mențină ființa, și cu cît izbutește să facă aceasta mai bine, cu atît este mai înzestrat cu virtute; dimpotrivă, cu cît cineva își neglijează folosul propriu, adică menținerea ființei sale, cu atît este mai neputincios** 232

Notă: Despre sinucidere 233

XXI. **Nimeni nu poate dori să fie fericit, să lucreze bine și să trăiască bine, fără să dorească, în aceleași timp, să existe, să lucreze și să trăiască, adică să existe actual** 233

XXII. **Nu se poate concepe nici o virtute care să fie anterioară acesteia (adică năzuinței de a-și menține existența)** 234

Pag.

Corolar: Năzuința de a ne menține existența este întîia și singura bază a virtuții . . . 234

XXIII. **Omul, întrucît este determinat să facă ceva fiindcă are idei neadecvate, nu se poate spune în mod absolut că lucrează din virtute, ci numai întrucît este determinat de ceea ce înțelege** . . 234

XXIV. **A lucra în mod absolut din virtute nu este, în ce ne privește, decît a lucra, a trăi și a se menține (acestea trei înseamnă același lucru) sub conducerea rațiunii, pe temeiul căutării folosului propriu** 235

XXV. **Nimeni nu năzuiește să-și mențină existența sa proprie din cauza altui lucru** 235

XXVI. **Tot ce năzuim din rațiune nu este decît de a cunoaște. Iar sufletul, întrucît se folosește de rațiune, nu socotește că-i este folositor decît ceea ce duce la cunoaștere** 236

XXVII. **Nimic nu știm sigur că este bun sau rău decît ceea ce ne duce cu adevărat la cunoaștere sau ceea ce ne poate împiedica să cunoaștem** 236

XXVIII. **Binele cel mai mare al sufletului este cunoașterea lui dumnezeu, iar virtutea cea mai mare a sufletului este să-l cunoască pe dumnezeu** . . 237

XXIX. **Un lucru particular oarecare, a cărui natură este în totul diferită de a noastră, nu poate nici să ajute, nici să înfrîneze puterea noastră de a acționa, și în mod absolut nici un lucru nu poate fi bun sau rău pentru noi dacă nu avem ceva comun cu el** 237

XXX. **Nimic nu poate fi rău prin ceea ce are comun cu natura noastră, ci, în măsura în care este rău pentru noi, în aceeași măsură ne este contrar** 238

XXXI. **În măsura în care un lucru oarecare se potrivește cu natura noastră, în aceeași măsură el este în mod necesar bun** 238

Corolar: Cu cît un lucru se potrivește mai mult cu natura noastră, cu atît ne este mai folositor 239

XXXII. **În măsura în care oamenii sînt stăpîniți de pasiuni, în aceeași măsură nu se poate spune că se potrivesc prin natura lor** . . 239

Notă: Lucrurile care se potrivesc numai prin o negație nu se potrivesc în realitate prin nimic 239

XXXIII. **Oamenii se pot deosebi prin natura lor întrucît sînt frămîntați de afecte care sînt pasiuni; și în aceeași măsură unul și același om este schimbător și nestatornic** 240

XXXIV **În măsura în care oamenii sînt frămîntați de pasiuni, ei pot fi potrivnici unii altora** 240

Notă 241

Pag.

XXXV. **Numai în măsura în care oamenii trăiesc conduşi de raţiune, se potrivesc totdeauna cu necesitate prin natură** 241

Corolar I: Nu există nici un lucru în natură care să fie mai folositor omului decît omul care trăieşte condus de raţiune . 242

Corolar II: Oamenii îşi vor fi de cel mai mare folos unii altora, cînd fiecare îşi va căuta cît mai mult ceea ce-i este de folos 242

Notă: Omul este pentru om un dumnezeu. Viaţa în comunitate şi viaţa în izolare 243

XXXVI. **Binele suprem al celor care practică virtutea este comun tuturora şi toţi se pot bucura de el în aceeaşi măsură** 243

Notă 243

XXXVII. **Binele pe care şi-l doreşte oricine practică virtutea îl doreşte şi pentru ceilalţi oameni, şi cu atît mai mult, cu cît va avea o cunoaştere mai mare a lui dumnezeu** 244

Notă I: Religia. Moralitatea. Onestitatea. Ruşinea 245

Nota II: Despre starea naturală şi despre starea civilă a omului. Păcatul şi meritul. Drept şi nedrept 246

XXXVIII. **Ceea ce dispune aşa fel corpul omenesc încît să poată fi afectat în mai multe feluri sau ceea ce-l face în stare să afecteze corpurile externe în mai multe feluri, îi este folositor omului; şi cu atît mai folositor, cu cît prin aceasta corpul este făcut mai în stare să fie afectat în mai multe feluri şi să afecteze alte corpuri; şi, dimpotrivă, îi este vătămător ceea ce face ca corpul să fie mai puţin în stare de acestea** 248

XXXIX. **Ceea ce face ca raportul dintre mişcare şi repaus pe care-l au părţile corpului omenesc unele faţă de altele să se menţină — este bun, şi, dimpotrivă, este rău ceea ce face ca părţile corpului omenesc să aibă unele faţă de altele un alt raport de mişcare şi repaus** 249

Notă: Despre schimbările corpului. Moartea şi boala 249

XL. **Ceea ce călăuzeşte spre societatea comună a oamenilor, adică ceea ce face ca oamenii să trăiască în armonie, este folositor şi, dimpotrivă, ceea ce introduce în stat vrajba este rău** . . 250

XLI. **Bucuria nu este direct rea, ci bună; dar dimpotrivă, tristeţea este direct rea** 250

XLII. **Veselia nu poate fi exagerată, ci totdeauna este bună, şi, dimpotrivă, melancolia este totdeauna rea** 251

Pag.

XLIII. **Voluptatea poate fi exagerată şi poate fi rea; dar durerea poate fi bună în măsura în care voluptatea, adică bucuria, este rea** . . 251
XLIV. **Iubirea şi dorinţa pot fi exagerate** 252
Notă: Unele afecte sînt halucinaţii 253
XLV. **Ura nu poate fi niciodată bună** 253
Notă . 253
Corolar I. 253
Corolar II. . . . 254
Notă: Bucuria de a trăi 254
XLVI. **Cine trăieşte condus de raţiune se sileşte, cît poate, să răspundă prin iubire şi generozitate la ura, mînia, dispreţul etc. pe care un altul le nutreşte împotriva lui** 255
Notă 255
XLVII. **Afectele de speranţă şi de teamă nu pot fi bune în ele însele** 255
Notă: Aceste afecte arată o lipsă de cunoaştere şi o slăbiciune a sufletului 255
XLVIII. **Afectele de supraprețuire şi de desconsiderare sînt totdeauna rele** 256
XLIX. **Supraprețuirea îl face lesne îngîmfat pe omul care este supraprețuit** 256
L. **Pentru omul care trăieşte după porunca raţiunii mila este în ea însăşi rea şi nefolositoare** 256
Corolar . . 257
Notă: Despre lipsa de omenie . . . 257
LI. **Favoarea nu este opusă raţiunii, ci ea poate să se împace cu aceasta şi să se nască dintr-însa** 257
Notă: Indignarea este cu necesitate rea . 258
LII. **Mulţumirea de sine se poate naşte din raţiune şi numai această mulţumire care se naşte din raţiune este cea mai mare care poate exista** . . 258
Notă: Mulţumirea de sine este cel mai mare bine pe care-l putem nădăjdui 258
LIII. **Umilinţa nu este o virtute, adică nu se naşte din raţiune** 259
LIV. **Căinţa nu este o virtute, adică nu se naşte din raţiune; ci acela care se căieşte de ceea ce a făcut este de două ori nenorocit sau neputincios** 259
Notă: De ce au poruncit profeţii atît de mult umilinţa, căinţa şi respectul. . . 260
LV. **Cea mai mare mîndrie sau cea mai mare desconsiderare de sine este cea mai mare necunoaştere de sine** 260
LVI. **Cea mai mare mîndrie sau cea mai mare desconsiderare de sine dovedeşte cea mai mare slăbiciune de suflet** 260

Pag.

Corolar 261
Notă 261
LVII. **Omului îngîmfat îi place tovărășia paraziților sau a lingușitorilor dar o urăște pe a celor generoși** 261
Notă: Relele care decurg din îngîmfare . . . 261
LVIII. **Mîndria nu este opusă rațiunii, ci se poate naște dintr-însa** . . . 263
Notă: Mîndria deșartă. Rușinea . . . 263
LIX. **La toate acțiunile la care sîntem determinați de un afect care este o pasiune, putem fi determinați și fără el de către rațiune** . 264
Notă: Se explică aceasta printr-un exemplu . 265
LX. **Dorința care se naște din bucuria sau din tristețea care se referă la una singură sau la unele părți ale corpului, nu însă la toate, nu ține seama de folosul omului întreg** 266
Notă . . . 266
LXI. **O dorință care se naște din rațiune nu poate fi excesivă** 266
LXII. **In măsura în care sufletul concepe lucrurile din porunca rațiunii, el este afectat la fel, fie că este ideea unui lucru viitor, trecut sau prezent** 267
Notă 267
LXIII. **Cine este condus de teamă și săvîrșește binele pentru a ocoli răul nu este condus de rațiune** 268
Notă 268
Corolar 268
Notă 269
LXIV. **Cunoașterea răului este o cunoaștere neadecvată** 269
Corolar: Dacă mintea omenească n-ar avea decît idei adecvate, ea nu și-ar face nici o idee despre rău 269
LXV **Dacă sîntem conduși de rațiune, din două bunuri, îl vom alege pe cel mai mare; iar din două rele, pe cel mai mic** 269
Corolar . . . 270
LXVI. **Dacă sîntem conduși de rațiune, vom dori un bine mai mare viitor mai mult decît pe unul mai mic prezent, și un rău mai mic prezent decît pe unul mai mare viitor** 270
Corolar . 270
Notă: Omul sclav și omul liber . . 270
LXVII. **Omul liber se gîndește la moarte mai puțin decît la orice altceva, iar înțelepciunea lui constă în meditația asupra vieții, nu asupra morții** . . . 271
LXVIII. **Dacă oamenii s-ar naște liberi, nu și-ar face nici o idee despre bine și despre rău, cît timp ar fi liberi**

Pag

Notă: Ce a vrut Moise să arate în povestea primului om 271

LXIX. **Virtutea unui om liber se vădeşte deopotrivă de mare cînd ocoleşte primejdiile ca şi atunci cînd le învinge** 272

Corolar . . 272

Notă: Ce este primejdia 273

LXX. **Omul liber care trăieşte printre ignoranţi se sileşte, pe cît poate, să se ferească de binefacerile lor** 273

Notă: Ocolind binefacerile, trebuie să avem în vedere ceea ce este folositor şi de cuviinţă 273

LXXI. **Numai oamenii liberi au cea mai mare recunoştinţă unii faţă de alţii** 274

Notă: Ingratitudinea 274

LXXII. **Omul liber nu lucrează niciodată cu viclenie, ci totdeauna cu bună-credinţă** 274

Notă 275

LXXIII. **Omul care este condus de raţiune este mai liber în stat, unde trăieşte după legile comune, decît în singurătate, unde nu ascultă decît de el însuşi** 275

Notă: Adevărata libertate a omului . 275

Adaos: Normele unei vieţi drepte, expuse în această parte, sînt rezumate în 32 capitole principale 276

Partea a cincea

DESPRE *PUTEREA INTELECTULUI* SAU DESPRE *LIBERTATEA OMULUI*

Prefaţă: Calea care duce la libertate

Axiome

I. Dacă în acelaşi subiect sînt provocate două acţiuni contrare, va trebui, cu necesitate, să se producă o schimbare, sau în amîndouă, sau numai în una din ele, pînă cînd vor înceta să mai fie contrare 290

II. Puterea unui afect este determinată de puterea cauzei sale, deoarece esenţa lui se explică sau se defineşte prin esenţa cauzei sale 290

Propoziţii

I. **După cum se orînduiesc şi se înlănţuiesc în suflet gîndurile şi ideile despre lucruri, tot astfel se orînduiesc în corp afecţiunile lui sau imaginile lucrurilor** 290

Pag.

II. **Dacă despărţim o emoţie sau un afect al sufletului de gîndul cauzei exterioare şi îl legăm de alte gînduri, atunci iubirea sau ura faţă de cauza externă, precum şi şovăielile sufletului care se nasc din aceste afecte, sînt nimicite** 291

III. **Afectul care este o pasiune încetează de a mai fi pasiune de îndată ce ne formăm despre el o idee clară şi distinctă** 291

Corolar 291

IV. **Nu există nici o afecţiune a corpului despre care să nu ne putem făuri o idee clară şi distinctă** 292

Corolar 292

Notă 292

V. **Afectul faţă de un lucru pe care ni-l imaginăm pur şi simplu, şi nu ca ceva necesar, nici ca ceva posibil, sau ca ceva contingent este, în aceleaşi împrejurări, cel mai mare din toate** . . . 293

VI. **Cu cît sufletul înţelege mai bine că toate lucrurile sînt necesare, cu atît are o putere mai mare asupra afectelor, adică suferă mai puţin din cauza lor** 293

Notă 294

VII. **Afectele care se nasc din raţiune sau sînt trezite de ea sînt, dacă se ţine seama de timp, mai puternice decît cele care se referă la lucrurile particulare pe care le considerăm absente** . . 294

VIII. **Cu cît un afect oarecare este provocat de mai multe cauze deodată, cu atît este mai mare** 295

Notă 295

IX. **Afectul care se referă la mai multe cauze diferite pe care sufletul le consideră dimpreună cu însuşi afectul este mai puţin dăunător, suferim mai puţin din pricina lui şi sîntem mai puţin afectaţi faţă de fiecare cauză decît dacă ar fi un alt afect deopotrivă de mare care se referă la o singură cauză sau la mai puţine** 295

X. **Cît timp nu sîntem frămîntaţi de afecte care sînt contrare naturii noastre, atîta timp avem puterea de a orîndui şi de a înlănţui afectele corpului într-o ordine intelectuală** 296

Notă: Cum putem face ca să nu fim mişcaţi de afectele rele 296

XI. **Cu cît o imagine se referă la mai multe lucruri, cu atît este mai obişnuită, cu alte cuvinte cu atît ne vine mai des în minte şi ne-o stăpîneşte mai mult** 298

XII. **Imaginile lucrurilor se unesc mai lesne cu imaginile care se raportează la lucruri pe care le cunoaştem clar şi distinct decît cu altele** 299

Pag.

XIII. **Cu cît o imagine este mai legată de mai multe altele, cu atît ne vine mai des în minte** 299
XIV. **Sufletul poate face aşa fel ca toate afecţiunile corpului, adică toate imaginile lucrurilor, să se raporteze la ideea lui dumnezeu** 299
XV. **Cine se cunoaşte clar şi distinct pe sine şi afectele sale, acela îl iubeşte pe dumnezeu şi cu atît mai mult, cu cît se cunoaşte mai mult pe sine şi îşi cunoaşte afectele** . . . 299
XVI. **Această iubire faţă de dumnezeu trebuie să absoarbă cel mai mult mintea** 300
XVII. **Dumnezeu este lipsit de pasiuni, şi nu este mişcat de nici un fel de bucurie sau de tristeţe** . . . 300
Corolar: Dumnezeu nu iubeşte şi nu urăşte pe nimeni . . 300
XVIII. **Nimeni nu-l poate urî pe dumnezeu** 301
Corolar 301
Notă 301
XIX. **Cine îl iubeşte pe dumnezeu nu poate năzui ca şi dumnezeu să-l iubească la rîndul lui** 301
XX. **Această iubire faţă de dumnezeu nu poate fi tulburată de nici un afect de invidie şi de gelozie; ci ea este cu atît mai întărită, cu cît ne imaginăm mai mulţi oameni legaţi de dumnezeu prin aceeaşi legătură de iubire** . . . 302
Notă: Leacurile împotriva afectelor . 302
XXI. **Sufletul nu-şi poate imagina nimic, nici nu-şi poate reaminti de lucrurile trecute, decît atîta timp cît durează corpul** 304
XXII. **În dumnezeu există totuşi cu necesitate o idee care exprimă esenţa cutărui sau cutărui corp omenesc sub aspectul veşniciei** . 305
XXIII. **Sufletul omenesc nu poate fi distrus cu desăvîrşire o dată cu corpul, ci rămîne ceva dintr-însul, care este veşnic** 305
Notă: Ideea care exprimă esenţa corpului sub aspectul veşniciei este un mod determinat de a gîndi cu necesitate veşnic . . . 305
XXIV. **Cu cît cunoaştem mai mult lucrurile particulare, cu atît îl cunoaştem mai mult pe dumnezeu** . 306
XXV. **Cea mai mare năzuinţă şi cea mai mare virtute a sufletului este de a cunoaşte lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaştere** 306
XXVI. **Cu cît sufletul este mai în stare să cunoască lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaştere, cu atît mai mult doreşte să le cunoască prin acest gen de cunoaştere** 307
XXVII. **Din acest al treilea gen de cunoaştere izvorăşte suprema mulţumire posibilă a sufletului** 307

Pag.

XXVIII. **Năzuinţa sau dorinţa de a cunoaşte lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaştere nu se poate naşte din primul gen de cunoaştere, ci numai din cel de-al doilea gen** 303

XXIX. **Tot ce înţelege sufletul sub aspectul veşniciei înţelege nu fiindcă concepe existenţa actuală prezentă a corpului, ci fiindcă concepe esenţa corpului sub aspectul veşniciei** 308

Notă: Noi concepem în două feluri că lucrurile sînt actuale 309

XXX. **Sufletul nostru, în măsura în care se cunoaşte pe sine şi îşi concepe corpul sub aspectul veşniciei, în aceeaşi măsură are cu necesitate cunoaşterea lui dumnezeu şi ştie că este în dumnezeu şi că se concepe prin dumnezeu** 309

XXXI. **Cel de-al treilea gen de cunoaştere depinde de suflet ca de cauza sa formală, în măsura în care sufletul însuşi este veşnic** . 309

Notă: Cu cît fiecare este mai înaintat în al treilea gen de cunoaştere, cu atît este mai desăvîşit şi mai fericit 310

XXXII. **Ne bucurăm de tot ce cunoaştem prin cel de-al treilea gen de cunoaştere, şi ne bucurăm avînd totodată şi ideea lui dumnezeu drept cauză** 310

Corolar: Din cel de-al treilea gen de cunoaştere izvorăşte cu necesitate iubirea intelectuală faţă de dumnezeu 311

XXXIII. **Iubirea intelectuală faţă de dumnezeu, care izvorăşte din cel de-al treilea gen de cunoaştere, este veşnică** 311

Notă 311

XXXIV. **Sufletul nu este supus afectelor care ţin de pasiuni decît în timpul cît durează corpul** 311

Corolar: Nici o iubire, afară de iubirea intelectuală, nu este veşnică 312

Notă: Părerea comună a oamenilor despre veşnicia sufletului 312

XXXV. **Dumnezeu se iubeşte pe sine cu o iubire intelectuală infinită** 312

XXXVI. **Iubirea intelectuală a sufletului faţă de dumnezeu este însăşi iubirea lui dumnezeu, cu care dumnezeu se iubeşte pe sine, nu întrucît este infinit, ci întrucît se poate explica prin esenţa sufletului omenesc, considerată sub aspectul veşniciei; adică iubirea intelectuală a sufletului faţă de dumnezeu este o parte a iubirii infinite cu care dumnezeu se iubeşte pe sine**

Pag.

Corolar: Iubirea lui dumnezeu față de oameni și iubirea intelectuală a sufletului față de dumnezeu sînt unul și același lucru . 313

Notă: Fericirea sau libertatea constă în iubirea statornică și veșnică față de dumnezeu sau în iubirea lui dumnezeu față de oameni . . 313

XXXVII. **Nu există nimic în natură care să fie contrar acestei iubiri intelectuale sau care s-o poată nimici** 314

Notă 314

XXXVIII. **Cu cît sufletul cunoaște mai multe lucruri prin cel de-al doilea și cel de-al treilea gen de cunoaștere, cu atît mai puțin suferă de afectele care sînt rele și se teme mai puțin de moarte** . . 314

Notă: Moartea este cu atît mai puțin dăunătoare, cu cît sufletul are mai multe cunoștințe clare și distincte 315

XXXIX. **Cine are un corp în stare de foarte multe acela are un suflet a cărui cea mai mare parte este veșnică** 315

Notă: Concluzii pedagogice 315

XL. **Cu cît un lucru oarecare este mai perfect, cu atît este mai activ și mai puțin pasiv; și invers, cu cît este mai activ, cu atît este mai perfect** . . 316

Corolar: Partea sufletului care e veșnică (intelectul) este mai perfectă decît partea care moare (imaginația) 317

Notă: Sufletul nostru, întrucît cunoaște, este un mod veșnic al gîndirii 317

XLI. **Chiar dacă nu am ști că sufletul nostru este veșnic, totuși am prețui mai presus de orice moralitatea și religia și absolut toate pe care le-am arătat în partea a patra că se leagă de tăria de suflet și de generozitate** 317

Notă: Părerea obișnuită a mulțimii despre religie și moralitate 318

XLII. **Fericirea nu este răsplata virtuții, ci însăși virtutea; și nu ne bucurăm de ea pentru că ne înfrînăm poftele senzuale, ci, dimpotrivă, pentru că ne bucurăm de ea, ne putem înfrîna poftele senzuale** 318

Notă: Cît este de puternic înțeleptul față de ignorant, care este condus numai de senzualitate 319

INDICE ANALITIC

Cifrele arată pagina. Linia (—) arată de la pagina... la pagina...
Prescurtarea ş. u. înseamnă: şi următoarele pagini

A

Activ-pasiv (acţiune-pasiune), 145. 146, 151, 194, 221, 277.
Actual, 49 ş.u.
Acţiunile guvernate de afectele de bucurie şi tristeţe, 168,
— şi de opinia publică, 169.
Adevărul şi falsitatea, 120, 121, 128, 129, 220.
— vezi şi idei adevărate şi false.
Admiraţia, 187, 198.
Afecta (a), 106.
Afectele
— bune şi rele, 250, 251.
— definiţia generală a lor, 145, 212, 213.
denumirea lor e relativă, 164, 203.
— primare (elementare), 154—156, 195, 197, 198, 212.
— izvorîte din bucurie şi tristeţe, 198—207.
— izvorîte din dorinţă, 207—211.
— şi cunoaşterea, 228.
— şi raţiunea, 264—267.
— halucinaţii, 253.
— cauzele lor, 158, 159, 167, 188, 189, 190.
— contrare, 219.
— la animale, 194, 195.
— felurile lor, 191, 194, 219.
— acţiuni, pasiuni, 194, 195, 265.
— înfrînarea lor, 223, 228, 229, 291.
— puterea lor, 171, 223—230, 290, 295.
— natura şi originea lor, 87, 88.
— în raport cu prezentul, trecutul şi viitorul, 161, 219, 225—229.
— asociaţia lor, 157, 175.
— asocierea voluntară, a ideilor cu afectele, 291.
— şi imaginaţia, 162—174, 179, 182—184, 189, 225, 226, 293, 298—299.
— transfertul lor, 170, 171.
— deosebiri după indivizi, 185, 191—193, 198.
— autocontemplarea şi afectele, 188, 189.
— leacuri împotriva lor, 302—304.
Ambiţia, 169, 177, 192, 193, 211, 212.
Animalele, 148, 243.
— dreptul omului asupra lor, 246.
Antipatia (aversiunea), 159, 200.
Antropomorfismul, critica lui, 54—58, 77—85, 90, 91.
Asociaţia de idei, 58.
— vezi şi memoria.
— şi atenţia, 187.
Atributele, 39, 47, 48, 64, 65, 89, 90.
— exprimă esenţa substanţei, 47.

— sînt eterne, 62.
— sînt imutabile, 63.
Avariția, 192, 193, 211, 212.
Aversiunea, 200.

B

Banii, 284.
Batjocura, 142.
Beția, 192, 193, 211, 212.
Bine-rău, 82, 83, 177, 215—219, 224, 237, 238, 249, 250, 269, 271.
— și cunoașterea, 224, 236—238, 278.
Binele suprem, 237, 243.
— este comun tuturor, 243, 244.
Boala, 249, 250.
Bucuria, afect primar, 155—156, 195, 198, 250.
— de a trăi, 254, 271.
Buna credință, 274.
Bunăvoința, 168, 209.

C

Castitatea, 193, 211, 212.
Cauza
— adecvată-neadecvată, 145.
— de sine, 39.
— și efectul, 41, 46, 49, 50, 61, 67, 69, 77.
— finală, 215—218.
— imanentă, 62.
— tranzitivă, 62.
Căința, 170, 187, 205, 206, 260.
— nu e virtute, 259.
Căsătoria, 282.
Cetățeanul, 248.
— liber, 142.
Clemența, 196, 209.
Compătimirea, 203, 204.
— vezi și mila.
Conceptul și percepția, 88.
Consternarea, 177, 187, 210.
Contingent, 70, 73, 74, 120, 130, 218.
— vezi și necesar.
Corpul
— definiția lui, 87.
— afectele lui, 145.
— natura și legile corpurilor, 101—105.
— este obiectul ideii, 99.
— unitatea corp-suflet, 100, 101, 106, 113, 124.
— este pieritor, 120, 249, 250.
— importanța stării fizice pentru viața sufletească, 284.
Creația (dogma); negarea ei, 46, 54.
— vezi și substanța.
Cruzimea (sălbăticia), 180, 209.
Cugetarea-atribut al lui dumnezeu, 89.
Cumpătarea, 193.
Cunoașterea
— teoria ei (genurile de noaștere), 125—130.
— de-al treilea gen, 306—311.
— intuitivă, 127.
— este scopul suprem, 319, 320.
— este puterea, 234, 255, 256.
— funcția ei eliberatoare, 301, 314.
— caracterul ei reflectoriu, 71, 93, 94.
— și valoarea experienței, 109, 110, 130.
— adecvată-neadecvată, 123, 125, 133.
— sub aspectul veșniciei, 131, 308, 309.
— lucrurilor externe, 108, 116, 117.
— înseamnă cunoașterea legilor naturii, 143, 144.
— importanța ei, 194.
— este singura temelie a virtuții, 236.
— binelui și a răului, 228, 229.
— răului este neadecvată, 269.
— și imaginația, 57, 110, 135, 137, 220.
— autocunoașterea, 115.
— și afectele, 228, 229.

— lui dumnezeu, 135, 136, 141, 142.
— este binele suprem, 237.
— ce este cunoașterea lui dumnezeu, 306.
Curajul, 186.
Cuvinte, idei, 111, 112, 137.

D

Definiția, regulile ei, 46.
Deriderea, 188, 200, 253, 254.
Desconsiderarea, 167, 188, 203, 256.
— de sine, 260, 261, 282.
Descurajarea, 206.
Determinismul universal, 68, 70.
Dezgustul, 196.
Disperarea, 162, 202, 256.
Disprețul, 142, 188, 199, 201, 253.
Dorința, afect primar, 154—156, 195, 197.
— însușirile ei, 175, 230, 266.
— omului și animalului, 194.
— înfrînarea ei, 228—230.
— exagerată, 252.
— puterea ei, 171, 175, 230.
— dumnezeu nu o are, 71.
— este scopul, 219.
Dorul, 207.
Drept-nedrept, 205, 248, 253.
— natural și social, 246—248, 278.
Dumnezeu (substanța, natura)
— sau substanța, 40 ș.u.
— sau natura, 216 ș.u.
— cauză imanentă, 62.
— cauză prin sine, 58.
— cauză liberă, 59, 60.
— nu există cauză în afară de el, 59, 60.
— este unic, 53, 59.
— este etern, neschimbător, 62, 63.
— esența lui este existența, 63.
— puterea lui este esența lui, 77.
— cum e puterea lui, 90.
— este material, 53, 54, 90.
— este cugetător, 89.
— atributele lui sînt infinite și există cu necesitate, 48—51.
— este cauza tuturor lucrurilor, 53, 58, 61, 66, 67, 69, 70, 91, 92, 95.
— și pasiunile, intelectul și voința, 60—62, 71, 72, 300.
— nepăsător, 60, 76.
— iubirea de dumnezeu, vezi iubirea.
Durata, 88, 132, 133.
— corpului, 119, 120.
Durerea (melancolia), 155.

E

Educația, 198, 277, 279, 282, 315—316.
Efectul, vezi cauza.
Emoția, vezi afectul.
Eroarea, 110, 121, 122, 134.
— vezi și falsitatea.
Esența, 87, 98.
— omului, 88, 154, 197.
— lucrurilor particulare, 123.
Eternitatea (veșnicia), 41, 131.
Existență-esență, 40, 41, 61, 63, 66.
Existențe imaginare, 84.
— raționale, 84.
Experiența, valoarea ei în cunoaștere, 109.

F

Falsitatea-adevărul, 120, 121, 128, 129, 220.
— vezi și eroarea.
— vezi și ideea adevărată.
Favoarea, 164, 203, 257.
Fericirea (beatitudinea), 141, 231, 318, 319.
Fermitatea, 195, 212.
Finalismul, critica lui, 77—85.
Formal (ființa, existența formală), 91, 92, 96.
Frica, 186, 209, 212.
— vezi și teama.
Frumosul, 83.

G

Gelozia, 174, 175.
Generozitatea, 195, 196.
Gîndirea, atribut al lui dumnezeu, 64, 89.
— la om, 88.
— şi mişcarea, 93.
Gluma, 254.
Groaza, 188.
Guvernarea, cum să fie, 142.

I

Idealul etic, 319—320.
Ideea
— definiţia ei, 87.
— şi conceptul, 87, 88.
— şi percepţia, 87, 88.
— şi imaginea (imaginaţia), 57, 83, 84, 110, 111, 135—138, 220.
— adecvată-neadecvată (acţiune-pasiune), 88, 98, 99, 115—128, 133, 134, 146, 151, 269, 270.
— adevărată-falsă, 41, 88, 120, 121, 129, 130, 220.
— clară-distinctă, 45, 46, 117, 211, 292, 299.
— sub aspectul veşniciei, 132, 305.
— acordul ei cu obiectul, 71, 88.
— idei comune, 124.
— obiectul ideii, care constituie sufletul este corpul, 99.
— ideii, 114, 129, 130.
— afecţiunilor corpului, 112.
— vezi şi noţiunea.
Ignorantul şi înţeleptul, 230, 319—320.
Ignoranţa, mijloc de stăpînire, 82.
Imaginaţia (imaginea), 109—111.
— şi afectele, 162—174, 179, 182, 184, 189—225, 226.
— existenţe imaginare, 84.
— vezi şi ideea.
— vezi şi intelectul.
Imitaţia, 172, 173, 208.
Imperfecţia, vezi perfecţia.
Imposibil, 206.
— vezi şi necesar.
Înclinaţia, vezi simpatia.
Indignarea, 164, 203, 258, 282.
Individul, 46, 103, 105.
Infinitul, 40, 54, 55.
— definiţia lui, 44.
Ingratitudinea (nerecunoştinţa) 180, 274.
Intelectul, 71.
— şi intelecţia, 72.
— şi imaginaţia, 57, 110, 135, 137, 138.
— şi voinţa, 136.
— şi dumnezeu, 71.
Interdependenţa corpurilor, 68, 102, 221, 223.
Intuiţia, 127.
Invidia, 142, 165, 172—174, 191, 204, 253.
Iubirea
— definiţia ei 157, 199.
— cauzele ei, 163, 165, 179, 182.
— însuşirile ei, 162, 163, 166, 171, 173, 174, 179, 180.
— puterea ei asupra urii, 181.
— poate fi distrusă, 134.
— raportul iubire-ură, 176.
— de clasă, naţiune, 182.
— senzuală, 281.
— de ce se iubesc oamenii, 184.
— de dumnezeu, 300—302, 310—312.
— exagerată, 252.
Îndrăzneala, 186, 210.
Îngîmfarea, 166, 205, 206, 256, 261, 262, 282.
Întîmplător, vezi contingent.

L

Lauda, 170.
Lăcomia, 192, 193, 211, 212.
Liber, vezi lucrul liber, lucrul necesar.

TABLA DE MATERII

	Pag.
Etica lui Spinoza de I. Firu	9

ETICA

Partea întîi	39
Partea a doua	87
Partea a treia	143
Partea a patra	215
Partea a cincea	287
Indice de propoziții	321
partea întîi	321
partea a doua	325
partea a treia	331
partea a patra	339
partea a cincea	346
Indice analitic	351